„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 38.

Geschichtsphilosophie

Eine Kriegsvorlesung

Fragment aus dem Nachlass

von

Wilhelm Windelband
weil. Professor a. d. Universität Heidelberg

Herausgegeben von

Wolfgang Windelband und Bruno Bauch

1916

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Dieses Bruchstück stellt die letzte Arbeit meines Vaters dar. Er wollte damit eine kurze Zusammenfassung der letzten Vorlesung geben, die er gehalten hat. Er hat daran diktiert, solange seine Kräfte irgend ausreichten, bis der Arzt mit strengem Verbot einschritt. Die Anregung zu dem Thema gab ihm, wie ja auch aus dem von ihm selbst bestimmten Titel hervorgeht, der Krieg. Aufs tiefste war er, der als junger Kriegsfreiwilliger bei den Gardejägern den Krieg von 1870/71 mitgemacht hatte — als er am Ende des Sommersemesters 1914 unter dem Eindruck der ersten, sich dann als falsch herausstellenden Meldung der Mobilmachung seine Vorlesung schloß, konnte er darauf hinweisen, daß genau an demselben Tage vor 44 Jahren er selbst die Uniform angezogen hatte —, durch die Vorgänge bei dem Ausbruch des Krieges ergriffen worden. Mit stolzer Freude erlebte er die wundervollen Tage der Mobilmachung, er empfand das, was damals im Deutschen Volke vor sich ging, doch als noch größer und gewaltiger, als was er in den Tagen hinreißender Begeisterung von 1870 erlebt hatte. Die tiefen Sorgen, mit denen er wie so viele andere auf die zersetzenden innerpolitischen Kämpfe gesehen hatte, zerflossen vor der frohen Erkenntnis der inneren Gesundheit und jungendfrischen Kraft unseres Volkes.

So starken Anteil er an allen Ereignissen nahm, er hat doch darauf verzichtet, in einer Zeit, da alles, was die Waffe nicht führen konnte, zur Feder griff, sich öffentlich zu ihnen zu äußern. Eine ganz kurze Antwort auf eine Anfrage der Akademischen Rundschau, aus welchen Gründen unsere Universitäten ihre Arbeit in altgewohnter Weise fortzusetzen hätten, ist das einzige, womit er in die öffentlichen Debatten eingriff. Das was er zu allen den auf uns eindringenden Pro-

blemen zu sagen hatte, das gedachte er seinen Studenten zu bieten, wie ja überhaupt die akademische Lehrtätigkeit und der Verkehr mit der Studentenschaft ihm unentbehrliches Lebenselement war. Je stürmischer nach außen die Zustände sich gestalteten, umso notwendiger erschien ihm die wissenschaftliche Selbstbesinnung. Deshalb hat er für den Winter 1914/15 eine einstündige Vorlesung über Geschichtsphilosophie angezeigt, und es gelang ihm, sie, wenn auch mit durch immer wiederkehrende Krankheitsanfälle erzwungenen Unterbrechungen, zu Ende zu führen. Die letzte Stunde dieser Vorlesung ist gleichzeitig die letzte, die er überhaupt auf dem Katheder gestanden hat. Als er sich dann infolge vielfacher Bitten entschloß, das Gesprochene durch den Druck auch einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, da war es zu spät. Die Kräfte reichten nicht mehr aus, die begonnene Arbeit zu Ende zu führen.

So bleibt diese Vorlesung wie manches andere, dessen Vollendung ihm nicht gegönnt gewesen ist, ein Torso. Es ist nur ein kleiner Teil des ganzen Geplanten, der vorliegt und den er noch selbst durchgesehen hat. Ihn übergeben wir hiermit der Oeffentlichkeit.

Berlin, August 1916.

Wolfgang Windelband.

Einleitung.

Der Wiederbeginn unserer gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit steht unter dem überwältigenden Eindruck, daß es uns gegeben ist, eine der größten Epochen der menschlichen Geschichte unmittelbar zu erleben. Die ungeheuren Ereignisse, die mit dem Jahr 1914 beginnen, werden im historischen Leben der Menschheit eine Bedeutung haben, welche der der französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege nicht nachstehen, sie vielmehr weit übertreffen wird. Schon an Ausdehnung — wie damals ganz Europa, so steht jetzt fast der ganze Planet im Kriegsbrand —, aber bedeutend mehr noch wegen des Inhalts. Damals handelte es sich in der Hauptsache doch nur um Fragen der Herrschaft und der Macht, heute ist es die Kultur der Menschheit, um die gerungen wird. Wir erleben eine Selbstzerfleischung der europäischen Gesittung, die wir nicht mehr für möglich gehalten hätten. Wir glaubten ein Gesamtbewußtsein der Menschheit, eine sittliche, eine intellektuelle und ästhetische Solidarität der gemeinsamen Arbeit für die Völker, wir glaubten ein Gewissen der Menschheit erreicht zu haben, das nicht die Verschiedenheiten, wohl aber die Gegensätze und die Feindschaften der Nationen auszugleichen und zu überwinden versprach, einen sicheren Hort der Zivilisation. Und nun ist dieses ideale Europa sozusagen von einem Tag auf den andern zusammengestürzt. Wir erwachen aus einem schönen Traum und sehen uns in der furchtbarsten Realität. Die brutalsten Leidenschaften sind entfesselt, und die Völker, die sich die gesitteten nannten, wüten gegen einander wie in

den niedersten Zeiten. Und ein Haß wird gesät in den Herzen von Woche zu Woche, von Tag zu Tag, ein Haß worin alles Edle und Hohe der Sitte und der Religion ausgelöscht ist. Immer mehr müssen wir daran zweifeln, ob wir noch erleben werden, daß auch nur der Anfang gemacht werden kann, das Verlorene neu zu schaffen. Sollte — so müssen wir uns fragen — sollte die Kulturkraft der europäischen Völker erschöpft sein, sollte unsere Kultur, zum Untergang reif, sich in Haß, Lüge und Gemeinheit selbst zerstören und die Arbeit der Jahrtausende verloren sein? Und wir Deutsche stehen im Mittelpunkt dieses Ringens, wir sollen erdrückt, wir sollen vernichtet, unser Volk soll aus der Gemeinschaft der Kultur ausgeschlossen werden. Die Selbstzerfleischung Europas bedeutet Zerstörung unserer Nationalität. Gegen uns ist der Haß, ist Neid und Niedertracht, Lüge und Verleumdung gerichtet. Wir selbst — das dürfen wir reinen Gewissens sagen — wir haben nicht gehaßt, wir haben vielleicht zu wenig gehabt von der Schärfe des Gegensatzes gegen andere Völker. Wohl bestand bei uns hier mit historischer, dort mit biologischer Notwendigkeit die Abneigung gegen das eine oder das andere Volk. So gilt vielen noch immer Frankreich als der Erbfeind, mit dem, wie es Bismarck einmal ausgedrückt hat, noch jede Generation unseres Volks wenigstens einmal die Klinge kreuzen mußte, so bestand ein unbestimmtes Gefühl des Unbehagens gegenüber der Wucht, mit der das wachsende und sich ausdehnende Slaventum mehr und mehr auf uns zu drücken begann, so bestand der tiefe Gegensatz in der Lebensauffassung und der Lebensführung zwischen uns und dem heuchlerischen Egoismus der Angelsachsen. Aber all das hat nicht zu eigentlich leidenschaftlichem Zustand des Hasses geführt, im Gegenteil, wir haben die Solidarität der Völker, von der in den letzten Jahrzehnten umsomehr die Rede gewesen ist, je weiter sie tatsächlich in die Brüche ging, wir

haben diese Solidarität nicht bloß im Munde geführt als Phrase und heuchlerische Lüge — wir haben sie im Herzen gehabt mit der ganzen Ehrlichkeit unseres Wesens. Nun aber haben auch wir den Haß gelernt aus der Empörung über alle Ungerechtigkeit und Niedertracht, aus der Scham darüber, wie wir unser Heer, das aus Kulturmenschen besteht wie kein anderes, dieses höchste und edelste Menschenmaterial in den Kampf schicken müssen gegen den entfesselten Auswurf der schwarzen und der gelben Rasse. Wir haben hassen gelernt, weil man unsere unglücklichen Landsleute, die Opfer des Krieges, Kinder, Weiber und Greise mit einer Brutalität behandelt, die an die schlimmsten Zeiten der zivilisationslosen Menschheit erinnert. Ist doch unsern Gegnern kein Mittel schlecht genug, wenn es gilt, uns zu vernichten.

Wenn wir so um unsere nationale Existenz ringen und darin all das verteidigen ,worin wir die Errungenschaften der menschlichen Geschichte gesehen haben, wenn wir den ganzen furchtbaren Ernst dieses Kampfes gegen eine erdrückende quantitative Uebermacht uns vorhalten, dann hilft uns nur der Glaube an eine Bestimmung unseres Volkes, der Glaube, daß ein Volk, welches in diesem Maße der bewußte Träger der Errungenschaften der ganzen Menschheit ist, nicht untergehen darf und nicht untergehen kann, der Gedanke, daß wir, als Volk so alt und doch als Staat so jung, nachdem wir eben unsere Stellung in der geschichtlichen Welt eingenommen haben, nicht so gleich daraus wieder verschwinden können. Und darüber hinaus hilft uns die Zuversicht, daß die Kultur, an der wir gearbeitet haben, an der auch die Völker, die jetzt unsere Feinde sind, so sehr sie jetzt sie verleugnen, dereinst ihren ruhmreichen Anteil gehabt haben, nicht zum Untergang verurteilt sein kann. Solcher Glaube aber setzt voraus, daß das geschichtliche Leben kein sinnloses Ungefähr, kein vernunftloses Getriebe

einer biologischen Art ist, sondern daß darin ein vernünftiger Sinn waltet, ein λόγος, der auch die geschichtliche Welt zum Kosmos macht. Diesen Glauben haben wir alle, jeder in seiner Weise, in der Sprache, in der Vorstellungsform, worin er eingelebt ist. Hätten wir ihn nicht, wie sollten wir nicht verzweifeln in dieser Welt des Hasses und der Lüge, die uns bedroht? Das ist der Glaube, der unser Volk stark gemacht hat und der uns zum Sieger machen wird.

Diesen Glauben kann man nun freilich nicht beweisen, wie einen mathematischen Lehrsatz, er muß im Innersten wohnen als Ueberzeugung, das Wissen kann ihn so wenig beweisen als es ihn schaffen kann. Wohl aber darf die Wissenschaft sich darauf besinnen, welche Gründe in dem ganzen Zusammenhang unserer Einsichten und Ueberzeugungen, unseres Wissens und Ueberlegens für diesen Glauben an einen vernünftigen Sinn der Geschichte sprechen. Die Wissenschaft darf klarzulegen versuchen, wie weit solcher Glaube unserer Erkenntnis zugänglich ist, sie darf die Begriffe durchforschen, auf denen er beruht, und die Ideen prüfen, die mit ihm aufgegeben sind.

In diesem Sinn will ich von der Geschichtsphilosophie handeln. Sie ist in dem ganzen System der praktischen Philosophie keine fundamentale und ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Disziplin. Sie bildet den Schluß der Ethik als der allgemeinen praktischen Philosophie und pflegt von mir sonst als solche behandelt zu werden. Die Ethik als allgemeine praktische Philosophie ist auf das Grundproblem gewiesen: Was steckt in dem Wollen und Handeln des Menschen von allgemeingiltigen und übergreifenden Werten? Wir Menschen handeln als natürliche Wesen aus der Notwendigkeit der Instinkte, der Bedürfnisse, der Gefühle, der auf das jeweils Gegebene und Aufgegebene gerichteten Wollungen. Rauscht das alles nur so in den Abgrund der Zeiten hinein und hinunter, oder kommt

darin Höheres, Uebergreifendes zur Gestaltung? In unserem Erkennen glauben wir, so wenig es sein mag, doch über unser beschränktes Menschentum hinaus dem Zusammenhang der Dinge, der gesetzmäßigen Struktur des Weltalls uns zu nähern, diese Allvernunft zum Teil zu erfassen. Aus dem Gewirr unserer Wahrnehmungen hat sich durch die Jahrtausende lange Arbeit des Intellektes die Erkenntnis einer Ordnung ergeben, welche weit über das beschränkte menschliche Wesen hinaus gilt: Sollte in dem Gewirr unseres Wollens, unserer Begehrungen und Leidenschaften nicht schließlich ebenso eine höhere Ordnung, eine Weltvernunft zum Durchbruch kommen? Das ist das Problem der praktischen Philosophie, der Ethik. Sie sucht es zu lösen zuerst als Moral in der Beantwortung der Frage nach dem Vernunftgesetz des individuellen Bewußtseins, das sich in der Wertung seiner eigenen Wertungen darlegt, in der Durchforschung des Gewissens. In diesem findet die Moral die Sprache einer höheren Instanz, eines gebietenden Gesamtbewußtseins und Gesamtwollens. Das ist unserem Selbst kein fremdes, sondern ein zu seinem innersten Bestand gehörendes Bewußtsein, denn wie physisch so wächst das Individuum auch psychisch aus der Gesamtheit heraus, und die persönliche Selbstherrlichkeit ist nur auf diesem Grunde möglich. Der Gesamtwille aber ist in der Erfahrung zunächst als der einer einzelnen empirischen Gemeinschaft vorhanden, und deshalb hat die praktische Philosophie zweitens von den Willensgemeinschaften zu handeln und ihre Mannigfaltigkeiten des tatsächlichen Bestandes wie des Wertes, vom Verein bis zum Staat, von den gestifteten bis zu den vorgefundenen Verbänden zu durchlaufen. Wir finden in ihnen die Ordnung der Willensmächte, die in höchster Form sich als Recht im Staate darlebt. Dieser Teil der Ethik gipfelt also in der Rechtsphilosophie, die beileibe kein neues Recht ausklügeln oder schaffen will, wie man sich das gelegentlich

wohl im alten Naturrecht einbildete, sondern die nur zu erforschen hat, wie weit sich in diesem Menschenwerk des Rechts höhere immanente Vernunftnotwendigkeiten verwirklichen. Aber auch darüber hinaus treibt der logische wie der reale Zusammenhang. Die einzelnen Völker, die ihren Staat und ihr Recht schaffen, tun das immer in der unvollkommenen Form, die an das natürlich oder historisch Gegebene gebunden ist. Ueber den Völkern und Staaten aber steht das Ideal des vernünftigen Gesamtbewußtseins der Menschheit, welches die höchste empirische Form des Gewissens darstellen würde. Wie vorhin gesagt, was wir davon besaßen oder zu besitzen glaubten, das ist vor unsern Augen zusammengebrochen. Die Zeit hat ihr Gewissen verloren. Aber ein solches Gesamtbewußtsein ist noch im Werden, in der Umgestaltung von Zeit zu Zeit und von Volk zu Volk. Und das ist jedenfalls schon etwas, worin wir einen vernünftigen Sinn der Geschichte sehen dürfen. So ist die Geschichtsphilosophie als dritter Teil im Begriff der Ethik aufgegeben. In diesem systematischen Zusammenhang muß sie demnach eigentlich so behandelt werden, wird sie meist so behandelt, daß die beiden andern Teile, die Moral und die Gesellschaftslehre, vorhergehen und sie deren Erträgnisse verwendet. Wir wollen hier versuchen, die Probleme der Geschichtsphilosophie unabhängig von dieser ihrer systematischen Stellung sachlich aus dem Gegenstand heraus zu entwickeln, werden es aber nicht verschmähen, bei der Lösung auf Begriffe und Zusammenhänge zurückzugreifen, welche ihre prinzipielle Begründung nur in der Moral oder in der philosophischen Gesellschaftslehre finden können. Als Grundproblem aber schwebt uns dabei die Frage vor, die aus unserm gegenwärtigen geistigen Gesamtleben als die wichtigste uns entgegentrat, die Frage: Gibt es einen vernünftigen Gesamtsinn der Geschichte und was vermögen wir von ihm zu erkennen?

Es gibt im Menschenleben Augenblicke,
wo man dem Weltgeist näher ist als sonst
und eine Frage frei hat an das Schicksal.

Das gilt auch für die Völker und für die Gesamtheit, und für diese ist es das Problem der Geschichtsphilosophie. Das wollen wir nun ganz einfach prosaisch und systematisch analysieren. Wir kommen dabei schon von selbst auf das zurück, was uns alle bewegt.

1. Aufgabe der Geschichtsphilosophie.

Die Geschichtsphilosophie teilt, wie es vielen philosophischen Einzeldisziplinen geht, ihren Gegenstand mit einer schon vorher bestehenden Wissenschaft, der Geschichtswissenschaft, ähnlich wie sich etwa die Rechtsphilosophie zur Rechtswissenschaft, der Jurisprudenz, verhält. In allen solchen Fällen kann man bei den Männern der Wissenschaft eine gewisse Abneigung gegen die entsprechenden Philosophien beobachten. „Wir machen unsere Sache doch ordentlich," sagen sie etwa, „was will dann noch der Philosoph? Entweder er sagt dasselbe wie wir, so ist er überflüssig; oder er sagt anderes, dann ist es töricht und schädlich." So sprechen etwa die Juristen gegen das Naturrecht, so verhält sich auch wohl der Theologe zur Religionsphilosophie und der Kunstwissenschaftler zur Aesthetik. Die philosophischen Theorien sind verdächtig zumindesten der Ueberflüssigkeit, wenn nicht der Irreführung. So wollen vielfach auch die Historiker nichts von Geschichtsphilosophie wissen, und sie hätten Recht, wenn sich die Sache wirklich so verhielte, daß von der empirischen Wissenschaft und der Philosophie derselbe Gegenstand mit demselben Erkenntnisziel behandelt würde.

Wäre dies der Fall, so könnte zwischen beiden nur ein

Verhältnis quantitativer Abstufung bestehen, und die Abstufung wäre dabei wissenschaftlich die nach dem Grade der Allgemeinheit. So ist es in der Tat früher gemeint gewesen, und daraus sind jene Abneigungen begreiflich. Auch heute gibt es ja noch Meinungen, welche der Philosophie die Aufgabe zusprechen, die sogenannten allgemeinen Ergebnisse der andern Wissenschaften zu einer Gesamtansicht der Wirklichkeit zusammenzuarbeiten. So hat es in England Spencer, in Deutschland Wundt getan. Dabei fällt dann natürlich nach der logischen Gesetzmäßigkeit, was an Allgemeinheit gewonnen wird, an konkretem lebendigen Wissensinhalt fort. Lebte die Philosophie wirklich nur von diesen Brosamen, wäre sie so eine Wissenschaft der Lesefrüchte, ein Vermögen, das aus Anleihen bestünde, so wäre das ein ärmliches und kümmerliches Dasein. Das ist nicht das wahre Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften, aber es hat zum Teil so geschienen und ist so aufgefaßt worden. Man nannte und nennt zum Teil noch Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften die Betrachtung irgend eines Gegenstandes unter dem allgemeinsten Gesichtspunkt oder in der allgemeinsten Ausdehnung seiner Erscheinung. Auf die Geschichte angewendet, heißt das, Geschichtsphilosophie gleichbedeutend mit Universalgeschichte zu setzen, wie es folgerichtig auch z. B. von Wundt geschehen ist. Wir brauchen dabei nach der von Schlosser eingeführten Terminologie das Wort Universalgeschichte in dem Sinn, wie man jetzt vielfach das wenig glückliche „Weltgeschichte“ anwendet. Näheres über diesen Sprachgebrauch findet man in dem vortrefflichen Lehrbuch der historischen Methode von Bernheim, das in den neueren Auflagen auch ein eigenes eingehendes Kapitel über Geschichtsphilosophie enthält, und auf das hier ein für allemal hinsichtlich aller Spezialfragen verwiesen sei.

Tatsächlich ist nun allerdings die Geschichtsphilosophie oder

sagen wir genauer die Beschäftigung der Philosophen mit der Geschichte lange Zeit universalhistorisch gewesen. So war es vor allem in den Anfängen geschichtsphilosophischer Besinnung, die wir bei den Gnostikern finden. Das Griechentum kennt kaum irgend welche Spuren von Geschichtsphilosophie. Aus der Naturwissenschaft erwachsen, behandelt die griechische Wissenschaft vielmehr den Menschen, die Gattung ebenso wie das Individuum, als ein Naturprodukt, das wie andere kommt und geht ohne metaphysische Ursprünglichkeit und eigenen Lebenssinn. Wo die Wiederkehr aller Dinge als im Wesen des Universums begründet gelehrt wird, da kann das Einmalige keine Bedeutung, keinen eigenen Wert besitzen. Erst das Christentum hat den Kosmos, den geordneten Weltzusammenhang historisch gedacht als einen einmaligen Verlauf, und es hat dies getan unter dem religiösen Gesichtspunkt dessen, was die Persönlichkeiten erleben, was sie erleben durch ihren freien Willen in ihrem Verhältnis zu der absoluten Persönlichkeit, zu Gott. Hier gilt die Geschichte als das Weltdrama von Sündenfall und Erlösung; sie wird nicht nur anthropologisch, sondern kosmisch und metaphysisch als Weltgeschichte im eigensten Sinn des Wortes gedacht, und den entscheidenden Punkt in diesem Drama, in dem Weltkampf der Mächte des Guten und des Bösen bildet das Erscheinen des Heilandes. Als Theorie haben das zuerst, wie es scheint, die Gnostiker ausgeführt mit einer Mischung von Philosophemen und Mythologemen, wie es die religiöse Phantastik dieser syrischen Haeretiker zu leisten vermochte. Die Phantasie der apokalyptischen Dichtung, wie sie schon im Buch Daniel uns entgegentritt, deutet bei den Gnostikern den Kampf der Religionen, worin die alte Kulturwelt schließlich stand, in einen Kampf der Weltreiche um, und die Wiederkunft Christi gilt als die endgiltige Entscheidung dieses Kampfes. So bildet, was wir inzwischen fast vergessen haben, die Escha-

tologie, die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltgerichts, einen wesentlichen Bestandteil des Urchistentums, das sich erst allmählich, als die Katastrophe immer noch nicht kam, in dieser Welt und für diese Welt eingerichtet, Staat und Wissenschaft erobert und schließlich auch in eigner Kunst sich verweltlicht hat.

Die mythologische Form der gnostischen Dichtung ist von der orthodoxen Theorie, die hauptsächlich von Irenäus und Origenes ausgebildet wurde, abgestreift worden. Und so kommt dann der bereits paulinische Gedanke des göttlichen Heilsplans und der fortschreitenden Heilstaten zur fertigen Entfaltung. Auf diese Weise wird die Geschichtsphilosophie zur Philosophie der Kirche; denn um diesen Mittelpunkt hat Augustin seine Geschichtsphilosophie konstruiert, welche die Civitas Dei mitten in den weltsatanischen Staat stellt und ihre unüberbrückbare Scheidung als den letzten Sinn aller geschichtlichen Entwicklung bis zum Weltgericht verfolgt. Nicht anders liegt die Sache schließlich auch bei Thomas von Aquino, nur daß bei diesem aus dem Gegensatz der beiden Staaten ein Verhältnis der Entwicklungsstufen wird. Gesellschaft und Staat erscheinen bei ihm, als die höchsten natürlichen Lebensformen im Dienste des Reichs der Gnade, das darin verwirklicht werden soll. Dieses Vorwiegen des religiösen Zweckgedankens bestimmt die Geschichtsphilosophie noch bis zu Bossuet. Er vervorschuht nur die Entwicklung durch eine letzte Phase, die in der Zurückführung der Protestanten zur alleinseligmachenden Kirche bestehen soll, damit die christliche Zivilisation schließlich „ein Hirt und eine Herde“ werde. Anders ist es etwa in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“, wo das Johanneische Christentum des „ewigen Evangeliums“ als der zukünftige Abschluß dieser Erziehung der Menschheit durch die göttlichen Offenbarungen gedacht wird.

Unabhängig von diesen religiösen Gestaltungen hat die Aufklärung in verschiedenen Formen eine Geschichtsphilosophie als weltliche Universalgeschichte ausgebildet, die bedeutendste in Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784 ff.). Auch diese ist in gewissem Sinn kosmisch angelegt. Der Mensch als Krönung der Schöpfung geht aus der Entwicklung des Planetensystems, aus den Veränderungen der Erde, der Entfaltung der organischen Welt schließlich als das mit der Vernunftanlage begabte Wesen hervor, und die Geschichte ist die fortschreitende Entfaltung der Humanität, ein Naturprozeß, der in dem Leibnizschen Sinn zur Verwirklichung, das heißt zur Klärung und Verdeutlichung des Unbewußten, in der Anlage Gegebenen führt. Dieser Grundgedanke beherrscht die Darstellung des Fortschritts der Zivilisation von den primitiven zu den orientalischen Reichen, zu Griechenland und Rom, zu den Romanen und Germanen, ein Schema der Entwicklung, das in der mannigfachsten Weise später ausgebildet worden ist.

Neben solchen universalhistorischen Bestrebungen finden wir eine zweite Art der Geschichtsphilosophie in dem Aufsuchen historischer Gesetze. Eine höchst interessante aber wunderliche Form dieser Art bietet Giov. Battista Vico in seinen Principj d' una scienza nuova (1725—1730) dar. Ueber seine Philosophie hat neuerdings in vollkommen neuer Erkenntnis Benedetto Croce (1911) gehandelt, wobei er vielleicht manches aus eigener Lehre hineingedeutet, aber doch als das wesentliche erkannt hat, daß wir in diesem einsam grübelnden Neapolitaner den ersten romanischen Opponenten gegen die mathematische Naturwissenschaft und die rationalistische Metaphysik des Aufklärungszeitalters zu sehen haben. Vico geht davon aus, daß man nur erkennt, was man selber hervorbringt; daher ist die Natur in ihrem innersten Wesen und Leben nur von Gott

erkennbar, der Mensch versteht in ihr nur die toten Formen, die er mathematisch nachdenken kann. Aber so sind sie in ihrer Abstrahiertheit nur Fiktionen, mit denen das lebendige Wesen nicht zu erfassen ist. Dagegen erkennt der Mensch das was er macht, nämlich seine Geschichte. Diese macht er aus der Natur des Geistes, und daher ist diese Geschichtsphilosophie wesentlich Geistesphilosophie. Die Struktur des menschlichen Geistes muß sich bei allen Völkern gleich, überall in derselben Weise an der Entwickelung ihrer historischen Geschicke offenbaren. Deshalb gilt es die Gesetze oder das Gesetz der Geschichte zu erforschen. Bei Vico selbst ist in seiner konfusen Darstellung das Ergebnis dieser Erforschung recht gering. Es beschränkt sich auf die Feststellung einer gewissen biologischen Analogie der Entwicklung mit den Lebensaltern des Individuums, wie sie früher schon ähnlich von dem einsamen arabischen Denker Ibn Chaldun oder in der Renaissance von dem wunderlichen Mailänder Arzt Hieronymus Cardanus aufgestellt worden war. Besonders interessant ist bei Vico seine Theorie von den Anläufen und Rückläufen des historischen Geschehens, den corsi und ricorsi, sehr fein und zutreffend dabei die Beobachtung, daß die Völker, nachdem sie aus der Barbarei zur Zivilisation aufgestiegen sind, nachher in eine neue Barbarei zurückfallen, die schlimmer ist als die erste. Wir können das heute sehr gut vergleichend bestätigen, wenn wir es bei unsern Gegnern auf der einen Seite mit der ersten, auf der andern Seite mit der zweiten Art von Barbarei zu tun haben.

Neben der Gleichartigkeit der einzelnen Völkergeschichten zeigt Vico kein Interesse für eine universalgeschichtliche Gesamtheit, sie bleibt ihm verborgen, weil der fromme Mann von der weltlichen Geschichte gänzlich die geistliche trennt, die der Juden, die heilige Geschichte. Sie wird nicht von Menschen, sondern von Gott gemacht und somit auch erkannt. Und

was er uns davon offenbart, das ist jene Heilsgeschichte, welche die christliche Grundvorstellung von der Weltgeschichte ausmacht.

So haben wir zwei Momente, worin die Philosophen das wesentliche ihrer Beschäftigung mit der Geschichte gesucht haben: die Gesamt-Entwicklung und die dauernde Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses; man kann sie als das dynamische und das statische Moment bezeichnen, um Ausdrücke von Auguste Comte in einem veränderten Sinn anzuwenden. Diese beiden Momente aber sind prinzipiell von der Geschichtswissenschaft und von dem, was diese sonst leistet, nicht unterschieden. Die universal-historische Aufgabe etwa nach dem Herderschen Entwurf muß aus unserm Wissen von den Sondergeschichten der einzelnen Völker zusammengefügt und daraus durch Auswahl und Synthesis gewonnen werden. So hat es etwa Ranke in seiner Weltgeschichte getan, die als das reife Ergebnis einer riesigen historischen Lebensarbeit wahrlich mehr wert ist als ganze Dutzende sogenannter geschichtsphilosophischer Konstruktionen. Daraus kann und soll die Geschichtsphilosophie viel lernen, aber damit darf sie nicht konkurrieren wollen. Und ebensowenig mit der andern Möglichkeit. Wenn es Gesetze der Geschichte gibt — wir kommen darauf zurück —, so müssen sie wissenschaftlich aus dem tatsächlichen Verlauf heraus gesucht werden und zwar nach induktiver Methode. Dasselbe muß auch dann geschehen, wenn es zur Bestätigung einer irgendwie a priori aufgestellten Gesetzmäßigkeit dienen soll, wie das schließlich bei Vico der Fall war und wie es etwa in der modernen Soziologie gilt, wenn diese, wie es vielfach aufgefaßt wird, als empirische Theorie von der Gesetzmäßigkeit des gesellschaftlichen Menschenlebens historisch instruiert wird. Bei Vico selbst war es zudem mit dieser Induktion recht schwach bestellt, seine philologische Gelehrsamkeit war einseitig an der

römischen Geschichte orientiert. Selbst von den Griechen wußte er wenig, von andern Völkern noch weniger. Aber das Aufsuchen solcher Regelmäßigkeiten — mag es eine Bedeutung haben wie immer — liegt doch gänzlich in der Ebene der Geschichtsforschung. Ob man das tun soll und in welchem Sinn, ob es zur Geschichtsforschung gehört und welche Bedeutung es darin hat, ob als methodisches Mittel oder gar als Zweck und Ziel — darüber zu entscheiden ist Sache der Historiker, die sich ja neuerdings genügend darüber gestritten haben. Jedenfalls ist es unzulässig, die Geschichtsphilosophie etwa wegen der Erforschung historischer Gesetze ihrer Aufgabe nach als eine der eigentlichen Geschichtsforschung übergeordnete Disziplin anzusehen. Auf keinem dieser Wege finden wir eine Berechtigung der Geschichtsphilosophie als eigener Wissenschaft neben der Geschichtsforschung.

Etwas mehr scheint man aus der empirischen Wissenschaft in die Regionen der Philosophie und der von uns eingangs umrissenen Grundfrage der Geschichtsphilosophie zu kommen, wenn man der letzteren die Aufgabe zuspricht, den historischen Verlauf aus dem Zweckgesichtspunkt zu beurteilen. Die Historie, kann man sagen, hat einfach objektiv festzustellen, was geschehen ist, „wie es gewesen ist“, nach dem bekannten Rankeschen Ausdruck; die Philosophie soll beurteilen, welchen Wert dies Geschehen hat. Fassen wir dies im allgemeinsten und populärsten Sinn, so scheint es auf das Moralisieren hinauszulaufen. Die Geschichtsdarstellungen, die sich schon im Altertum und mit dessen Nachahmung lange noch in der späteren Zeit literarisch an das gebildete Publikum richten, haben dies lehrhaft nahe gelegt, wie es typisch noch in dem aufklärerischen Rationalismus von Schlosser vertreten wurde. Man preist die Historic als Schule des Charakters und der Gesinnung, sei es im individuellen, sei es im patriotischen, sei es im kulturellen

Sinn. Diese Wirkung soll nicht bestritten, nicht unterschätzt werden, aber sie gehört zur Darstellung in den belles lettres, dagegen weder zur Geschichtsforschung noch zur Geschichtsphilosophie.

Von diesem Moralisieren ist also ganz abzusehen, aber es kommt etwas anderes in Betracht. Die Geschichte als Wissenschaft erzählt doch immer von Entwicklungen, redet von Fort-, Rückschritten, Stillstand usw. Damit beurteilt auch sie — ohne allen moralisierenden Nebenton, und zwar jeweils unter bestimmten Werten, die sie als Norm der Beurteilung voraussetzt. Meist gilt diese Normgebung als selbstverständlich, und sie wird gar nicht ausgesprochen, ja man wendet sie in der geschichtlichen Auffassung ebenso wie im alltäglichen Leben an, ohne sie sich deutlich zu machen. Auch wir wollen das jetzt nicht ausführlich tun, es kann eigner Untersuchung vorbehalten werden. Wir sollen nur nicht vergessen, daß die Geschichte nicht überall und nicht in allen ihren Teilen beurteilenden Charakters ist. Wenn die Sprachhistoriker die Lautverschiebungen und ihre Gesetzmäßigkeit erforschen, wo wären da Wertunterschiede? Aber anderseits redet man doch hinsichtlich der Sprachentwicklung von Aufsteigen oder Verfall. Was bedeutet das eine und das andere? Es bedeutet die Mehrung oder Minderung der Fähigkeit einer Sprache zur Literatur zu werden, der Fähigkeit zur ästhetischen Gestaltung, zum „Ausdruck“. Aber es gibt noch andere Zweckgesichtspunkte, unter denen man sprachliche Gebilde beurteilen kann, so z. B. den besonderen Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Darstellung. Von Platon zu Aristoteles ist in der Sprache der griechischen Philosophie zweifellos ein Verfall in ästhetischer und ein Fortschritt in scientifischer Richtung festzustellen. Man kann die Sprache auch nach dem Gesichtspunkt verschiedener Lebenszwecke beurteilen, wobei die volle Ausbildung oder die Abschleifung ihrer Formen

als wertvoll zu gelten hat. Die sinnliche Schönheit und die verstandesmäßige Brauchbarkeit sind dabei verschiedene, einander widerstreitende Zweckbestimmungen. Oder nehmen wir ein politisches Beispiel: Die Aufzählung einer Reihe von Herrschern, der ägyptischen Könige als eine rein chronologische Feststellung hat mit dem beurteilenden Sinn der Historie nichts zu tun. Aber wenn wir von Ausbreitung und Verminderung der Macht, von Siegen oder Niederlagen reden, so ergibt das unter dem Zweckgesichtspunkt der politischen Herrschaft Vorstellungen von Fortschritt, Stillstand oder Rückgang. Aehnlich steht es in der Rechtsgeschichte. Wenn sich die Rechtsgesetze mit Anpassung an wechselnde Lebenszustände ändern, so ist die Feststellung davon auch zunächst nur eine chronologische Tatsächlichkeit. Aber wenn dabei gefragt wird, ob diese Aenderungen den Anforderungen der neuen Zustände entsprechen und wenn andererseits untersucht wird, ob das Recht bei solchem Wechsel gerechter oder ungerechter, ob es härter oder milder, strenger oder humaner wird, so ist das eine über die bloße tatsächliche Feststellung hinausgehende Beurteilung. Alle diese Entwicklungsbeurteilungen aber gehören offenbar zur Geschichtswissenschaft selbst. Sie ist ohne diese nur eine zeitlich geordnete Registratur von Tatsachen, ein chronologisches Verzeichnis. Dabei darf sie aber nicht stehen bleiben, sich nie darauf beschränken. Es gehört der Sinn zur Reihenfolge und somit auch der Zweck, nach welchem er beurteilt wird, neben den Tatsachen hinzu. Das teleologische Moment ist also bereits der Geschichtsforschung als methodischer Bestandteil zugehörig und kann nicht das entscheidende Merkmal sein, das die Geschichtsphilosophie als ein neues hinzubrächte. Aber dieses teleologische Moment kann von den Bedürfnissen der Philosophie aus in der Geschichte nach zwei verschiedenen Richtungen gesucht werden, sei es mehr formal, sei es mehr

sachlich: die eine ist methodologisch und erkenntnistheoretisch, die andere sachlich metaphysisch.

Zuerst nämlich, wie gesagt, geschieht jenes Beurteilen in den Auffassungen von Entwicklungen, Fortschritt, Rückschritt usw. fast unwillkürlich und dabei unklar und unbewußt. Daraus erwächst die Aufgabe, die Geschichtswissenschaft über dieses ihr eigenes Verfahren zu verständigen und das sozusagen naiv Geübte reflektiert zu machen. Dies wäre somit eine Aufgabe der Erkenntnistheorie, der Philosophie des Wissens, die auch eine Philosophie des historischen Wissens sein muß. So kann man die Geschichtsphilosophie als Philosophie der Geschichtswissenschaft, als Erkenntnistheorie des historischen Wissens instruieren, und das ist in der Tat etwas Neues und Selbstständiges neben der Geschichtswissenschaft selber. Diese Aufgabe entspricht dem Standpunkt der kritischen Philosophie und ist auf alle Fälle etwas von dem, was die Geschichtsphilosophie zu leisten hat. Die kritische Philosophie hat uns ja gelehrt, den Durchgang zu aller sachlichen Erkenntnis durch eine kritische Analyse des vorphilosophischen Wissens zu nehmen. Hinsichtlich der Geschichte aber ist von ihr diese Aufgabe erst spät erkannt oder ausdrücklich ausgesprochen worden. Noch nicht von Kant selbst und seinen großen Nachfolgern. Für Kant selbst schränkt sich der Begriff der Wissenschaft auf die Naturforschung und speziell auf die mathematische Naturtheorie im Sinn Newtons ein. Das einzige Objekt seiner Kritik war in diesem Sinn die allgemeine Gesetzeswissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena handeln wesentlich von der Berechtigung der sogenannten synthetischen Urteile a priori. Von einer Kritik der historischen Wissenschaften ist bei Kant keine Rede, aber auch bei Hegel nicht, so bedeutsam in dessen Philosophie sachlich das Historische war. Hegel ist überhaupt kein Erkenntnistheoretiker, er ist getränkt mit histo-

rischem Denken, aber er spricht es nicht als methodisches Prinzip aus. Auch nachher im Neu-Kantianismus stand noch das naturwissenschaftliche Erkennen im Vordergrund. Man braucht nur an Albert Lange und seinen Fortsetzer Cohen zu denken, die die theoretische Kritik auf die Infinitesimalrechnung zugespitzt haben. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich das erkenntnistheoretische Problem auf die historischen Wissenschaften ausgedehnt. Das entspricht nur der fortschreitenden Scientifizierung, welche die Historie im 19. Jahrhundert erfahren hat, indem sie mehr und mehr aus dem Bereich der schönen Literatur in das der wissenschaftlichen Forschung hinübergezogen wurde. Dadurch bekam sie zugleich ihre bewußte methodische Gestaltung und fand die Form des geordneten Gesamtbetriebs in den Seminarien der Universitäten und anderen entsprechenden Instituten. Diesen veränderten Verhältnissen fängt auch die Logik an, allmählich nachzukommen, um das Diltheysche Schlagwort von der „Kritik der historischen Vernunft" zu verwirklichen.[1])

Die Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft ist somit ein nicht mehr der Geschichtsforschung selbst angehöriger Vorwurf der Philosophie und damit in der Tat ein notwendiger Teil der Geschichtsphilosophie, wie sie auch behandelt werden wird. Eine Frage ist nur, ob das die ganze Geschichtsphilosophie ausmachen soll. Man hat das meinen können und wirklich gemeint in jenen Jahrzehnten, wo die Philosophie überhaupt gleich Erkenntnistheorie galt. Das ist aber heute nicht mehr der Fall: Wir haben den „Mut der Wahrheit" wiedergefunden, mit dem dereinst Hegel das Heidelberger Katheder

---

[1]) Vergleiche meine Abhandlung „Nach hundert Jahren", Kantstudien 1904, IX, S. 5 ff., jetzt in den Präludien, Band I, S. 147 ff., auch meine Abhandlung „Logik" in der Festschrift für Kuno Fischer, „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts" (1904). In derselben Festschrift findet sich auch eine instruktive Abhandlung über „Geschichtsphilosophie" von H. Rickert.

bestieg, und so erwarten wir auch eine sachliche Aufgabe für die Geschichtsphilosophie. Das weist auf den zweiten der oben angedeuteten Wege. Die Voraussetzung ist dabei die Mannigfaltigkeit der Zwecke, aus denen in der empirischen Geschichtsforschung die Entwicklungen, Fortschritte u. s. f. beurteilt werden. Jeder davon stellt nur einen beschränkten Wert dar und hat danach eine beschränkte Geltung. Daraus erwächst von selbst die Frage nach einem letzten Sinn und höchsten Zweck alles historischen Geschehens, zunächst als Prinzip für eine universalhistorische Beurteilung. Unbewußt ist es auch in dieser immer so geübt worden: sei es der jenseitige Zweck der Erlösung, sei es der diesseitige Zweck, der sich irgendwie an das Willensleben des Menschen wendete. Zu vollem Bewußtsein ist diese teleologische Struktur der historischen Beurteilung vor allem in der Negation gelangt. Das geschah in typischer Weise durch J. J. Rousseau. Seine Anklage gegen die Geschichte gründet sich ausgesprochener Weise darauf, daß sie den Menschen nicht glücklich gemacht hat, den Menschen als Individuum, denn nur dieses ist der Träger von Glück und Unglück. Dieser historische Pessimismus steht bei Rousseau im Gegensatz gegen die aufklärerische Grundannahme von der ursprünglichen Güte und der unbegrenzten Perfektibilität des Menschen. Wo nun die letzteren Annahmen bei einem Fortfall des sentimentalen Zuges zur einfältigen Natur allein zur Herrschaft gelangen, da wird das Prinzip des intellektuellen Fortschritts als der Zweck der geschichtlichen Entwicklung der Gattung proklamiert, und die Geschichtsphilosophie bekommt die Aufgabe, diesen Zweck zu begründen und zu zeigen, wie er universalhistorisch erfüllt wird, wonach denn auch die einzelnen Phasen dieses Gesamtfortschrittes zu beurteilen sind. So tut es Herder unmethodisch mit dem Zweck der Humanität, wenn er die allseitige Entfaltung des menschlichen Wesens als

den Sinn der Universalgeschichte aufzeigt. So denken auch die unbedeutenden Verteidiger der französischen Revolution, wie Volney oder Saint-Lambert oder andererseits ihre philosophisch ebenso unbedeutenden Gegner aus dem ultramontan-legitimistischen Lager, de Bonald oder de Maistre. Dort ist es die Völkerbeglückung durch Erkenntnis und Befolgung der Naturgesetze, welche die Revolution herbeiführen soll, hier die Herrschaft der göttlichen Autorität, deren Aufhebung der Revolution als ihre große, Sühne heischende Sünde vorgehalten wird. Immer liegt eine Vorstellung von der Bestimmung des menschlichen Geschlechts zu Grunde, welche irgendwie metaphysisch begründet sein soll. Mag dies wie bei den Aufklärern im naiven Naturalismus gesucht werden, der bald deistisch, bald pantheistisch oder gar atheistisch gefärbt sein kann, oder in dem geglaubten Supranaturalismus mehr oder minder konfessioneller Färbung. Ist doch in dieser Beurteilung der Revolution ein Mystiker wie Saint Martin vollständig mit den Vertretern der römischen Kirche wie de Bonald einverstanden.

Eine rein philosophische Form für diese teleologische Begründung der Geschichtsphilosophie hat der deutsche Idealismus in seinen verschiedenen Weltanschauungsformen gefunden, die wir später noch in anderem Zusammenhang ausführlich zu erwähnen haben werden. Das alles liegt nun allerdings nicht mehr in der Ebene der Geschichtsforschung und ist somit ein spezifisch Eigenes, was die Geschichtsphilosophie von ihr zu unterscheiden berechtigt: aber all dies hängt auch, wie es zunächst scheint, in dem Maße seiner Begründbarkeit und Berechtigung von der Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis ab. Die menschliche Gattung und ihre geschichtliche Organisation ist die höchste und letzte Synthesis, der wir im Umfang unserer Erfahrung begegnen. Von einem Zweck zu reden, den sie in ihrer historischen Entwicklung zu erfüllen

berufen sei, scheint nur möglich, wenn man über die Erfahrung hinaus irgendwie durch religiöse oder philosophische Metaphysik sich im Besitz des Weltplans zu befinden meint. Daher decken sich die Grenzen für die Berechtigung einer solchen Geschichtsphilosophie durchaus mit denen der Metaphysik überhaupt. Und wo man z. B. keine theoretische, wohl aber eine praktische Metaphysik für möglich hält, da gilt das auch für die Geschichtsphilosophie, so bei Kant. Damit aber stellt sich von neuem, wenn auch in anderer Erscheinung, wieder jene Beziehung auf die Erkenntnistheorie ein, in der wir zuerst festen Fuß für die Stellung der Aufgaben einer Geschichtsphilosophie fassen konnten.

Noch eine letzte Synthesis bleibt zu erwähnen. Auch die Teleologie kennt Gesetze, und auch eine zweckbestimmte Entwicklung ist, wenn es überhaupt eine solche gibt, erst recht regelmäßig und wiederholbar bei den verschiedenen Völkern. So herrscht schon in Vicos Lehre von den Fortschritten und Rückschritten eine geheime Teleologie der Beurteilung. Halb bewußt hat sich das bei Condorcet herausgearbeitet, dessen Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1796) den Höhepunkt der aufklärerischen Geschichtsphilosophie ausmacht. Seine Auffassung scheint zunächst ganz in der Linie der von Volney und Saint-Lambert zu liegen. Aber da ihm die Vorstellungsentwicklung als die Grundform des historischen Geschehens erscheint, so wird ihm das ideologische Grundgesetz zum historischen Gesetz überhaupt. Es ist das schon von d'Alembert berührte, gelegentlich von Turgot aufgestellte Gesetz, das Comte später als das der drei Stadien formuliert hat: die Behauptung, daß, wie das Weltbegreifen des Menschen von dem theologischen zum metaphysischen und von da zum positiven Denken fortschreitet, so sich zugleich die Gesellschaftsordnung aus der militärischen in die legistische und zuletzt in

die industrialistische Form wandelt. Bei Condorcet ist diese allgemeine Formulierung noch nicht so scharf ausgesprochen, aber doch der Grundgedanke angelegt, daß das allgemeine im Wesen des Menschen und seiner Weltstellung begründete Schema der gedanklichen und darnach auch aller sonstigen Entwicklung sich bei allen Völkern wiederholen muß. Das hat zuerst sehr genau Friedrich Schlegel erkannt, als er in seiner Rezension der Condorcetschen Esquisse in der Jenenser Literaturzeitung (1797) sagte, in dem Verfasser scheine der von Kant (in der Herder-Rezension) verlangte Newton der Geschichte zu nahen. Jedenfalls traute sich Condorcet zu, was nachher Comte als die wissenschaftliche Gewährleistung der Geschichtsphilosophie bezeichnete, die prévoyance. Die naturwissenschaftliche Exaktheit, die man auch von der historischen Erkenntnis verlangt, soll die letztere unter das allgemeine Prinzip der menschlichen Naturwissenschaft stellen: Savoir pour prévoir pour pouvoir. Man meint aus dem bisherigen Verlauf der Universalgeschichte ihre zukünftige Gestaltung wenigstens in den Grundzügen voraussehen zu können, ähnlich wie etwa die Astronomen aus den Bahnelementen eines Kometen dessen Umlaufgesetz und den Zeitpunkt seiner Wiederkehr bestimmen. Condorcet weissagte, daß aus der französischen Revolution und ihrem Siege ein völlig neues Geschlecht hervorgehen würde, Uebermenschen an Leib und Seele. Bisher sehen wir nicht, daß seine Weissagung sich erfüllt hätte.

In anderer Weise ist dieser Gedanke eines Parallelismus zwischen der Gesamtentwicklung des Geschlechts und der Entwicklung der einzelnen Völker bei den deutschen Idealisten ausgeführt worden. Sachlich hat sich das an verschiedenen Inhaltsbestimmungen entfaltet, auf die wir später zurückkommen. Formal ist überall gleichmäßig bestimmend das geblieben, was zuerst in den gemeinsamen Gedanken Schillers und Fichtes

zu der Zeit in der Mitte der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts gefunden worden ist, als sie beide als Jenenser Professoren in intimstem persönlichen Verkehr standen. Es ist deshalb auch sehr schwer, für die einzelnen Wendungen dieser Gedanken die Priorität dem einen oder dem andern von beiden zuzuschreiben. Den Ausgangspunkt bilden die Lehren von Kant und Rousseau, und den Haupthebel der Problemstellung macht die Bedeutung des ästhetischen Lebens im Gesamtgefüge der Vernunft und ihrer zeitlichen Entwicklung aus. Den ersten Entwurf finden wir sachlich wohl bei Schiller, weil er bereits in dessen früheren Ueberzeugungen sachlich angelegt war; in der begrifflichen Ausführung hat Fichte die entscheidende Rolle gespielt.

Voraussetzung dieser Ueberlegungen ist der anthropologische Dualismus der Kantschen Philosophie, ihre Lehre von dem sinnlich-übersinnlichen Wesen des Menschen. Die beiden Seiten der menschlichen Natur sind in ursprünglicher Einheit gegeben, sie trennen sich in dem zeitlichen Verlauf und finden schließlich ihre Versöhnung in einer höheren Form der Einheit. Diese drei Phasen lassen sich mit religiösen Kategorien als Stand der Unschuld, der Sünde und der Erlösung charakterisieren. Mit Anwendung dieser Analogien hatte Kant bereits als den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte den Sündenfall bezeichnet, die Auflehnung der Freiheit, das heißt der Willkür des Individuums gegen das eben damit zum Bewußtsein kommende Sittengesetz. Und als Ziel der Geschichte dachte Kant die Vernunftform des Freiheitlebens in der besten Staatsverfassung als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. In kleinen Aufsätzen verstreut, nur in der Kritik der Urteilskraft einigermaßen zusammengefaßt, waren diese Gedanken des Philosophen von einer riesigen Fruchtbarkeit, sobald sie auf die besonderen Fragen der Vernunftentwicklung angewendet wurden. Schiller bezeichnet diese Entwicklung von der Un-

schuld zur Erlösung als den Weg von Arkadien nach Elysium. Und er tat das schon unter dem Einfluß Rousseauscher Gedanken, als er von den Begriffsformen der kritischen Philosophie noch völlig unberührt war, in den „Künstlern“ (1787). Das Thema ist hier kein geringeres als die Frage nach der universalgeschichtlichen Bedeutung der Kunst, und in ihrer Beantwortung finden wir stark Herderschen Einschlag. Nach allgemeinen aufklärerischen Prinzipien wird die Bedeutung des Schönen und der Kunst in der Veredlung der Sinnlichkeit zur Ueberführung einerseits in Erkenntnis und andererseits in Sittlichkeit gesehen; es ist die höchste Zuspitzung der intellektualistischen und moralistischen Zweckdeutung der Kunst nach den Grundgedanken des Rationalismus, geht aber bei Schiller gedanklich nicht über dasjenige hinaus, was wir etwa in Sulzers Lexikon der schönen Künste als Allgemeingut der Aufklärung in Bezug auf die Aesthetik und die Auffassung des künstlerischen Wesens aufgezeichnet finden. Später hat Schiller diesen Gedanken mit Kantschen Begriffen vertieft und ihn zum Teil in Formeln der Reinhold-Fichteschen Philosophie ausgeprägt. Das geschah in den berühmten Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen (1795). An Herder erinnert hier zum Teil schon die universalhistorische Problemstellung, die Schiller im Anschluß an die durch die französische Revolution geschaffene Lage entwirft. Es handelt sich für die Menschheit darum, den Notstand der Natur, worin sie sich vorfindet, in den moralischen Staat der Freiheit umzuwandeln. Und als Zwischenstand, der diesen Uebergang zwischen den Gegensätzen vermittelt, schildert der Dichter den ästhetischen „Staat“, den Zustand, worin die Menschheit in der durch die Kunst herbeigeführten Veredlung ihres Empfindens, ohne Zwang und Schrecken die Gebote der Sittlichkeit in ihrem Zusammenleben erfüllt. Diesen Formulierungen fügte Fichte den von ihm auch sonst vielfach betonten

Leibnizschen Grundgedanken von der Erhebung der unbewußt gegebenen Vernunft in die klare Besonnenheit hinzu. Er stellte das zuerst an der Theorie der Kunstgenialität dar, die er in einer Abhandlung „über Geist und Buchstab in der Philosophie“ niederlegte. Diese Abhandlung steht in der von dem Herausgeber schlecht geordneten Sammlung von Fichtes gesamten Werken unter den „populären Schriften“, während sie in Wahrheit zum schwierigsten gehört, was Fichte geschrieben hat. Sie war freilich ursprünglich für Schillers Horen bestimmt, aber mit dem Instinkt des großen Schriftstellers fühlte der Dichter, daß sie für sein Publikum ungenießbar sei, und er lehnte sie deshalb ab, woraus sich bekanntlich jener Briefwechsel zwischen beiden Männern entwickelte, dem wir die wertvollste Selbstcharakteristik Schillers verdanken. Schließlich hat Fichte diese neuen geschichtsphilosophischen Auffassungen in den Berliner Vorlesungen vom Winter 1804/05 zusammengefaßt, die als „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ gedruckt worden sind. Den äußeren Rahmen bildet dabei der Entwurf von fünf Stadien des Vernunftlebens, die sich charakterisieren 1) als Vernunftinstinkt, 2) beginnende Sündhaftigkeit, 3) vollendete Sündhaftigkeit, 4) beginnende Vernünftigkeit, 5) Vernunftkunst. Der Grundgedanke ist der, daß ursprünglich in dem unschuldigen Naturzustand der Mensch das Vernunftgesetz befolgt, ohne sich eines Widerspruchs oder Widerstands dagegen bewußt zu sein, daß dann allmählich das Individuum sich in seinem Werden seiner Selbständigkeit bewußt wird und seinem eigenen Gefühl und Willen folgt, bis dadurch eine Anarchie der Meinungen und der Leidenschaften herbeigeführt wird, in der alle Gemeinschaft und alle Vernunft gefährdet wird. Aus diesem Zustand sucht endlich die Menschheit den Ausweg zur Vernunft zurück, indem jeder einzelne aus eignem Urteil und selbständiger Entscheidung sich dem Gattungsgesetz unterwer-

fen lernt. Damit verbindet sich die Einführung eines neuen Moments, des der Autorität. Wir finden im Anfang die dumpfe Herrschaft der Autorität, sodann ihre Ueberwindung durch die Emancipation der Individuen und schließlich die besonnene Herrschaft der Vernunft als die höhere, von dem Individuum selbst aufgesuchte und willig anerkannte Autorität. In phantastischer Ausführung konstruiert Fichte als Geschichtsträger einer solchen Autorität ein Urvolk, und davon sind manche Wirkungen auch in seine Reden an die deutsche Nation übergegangen. In der philosophischen Betrachtung knüpft sich diese Lehre von der Autorität an die Unterscheidung des allgemeinen und des individuellen Ich, und diese Entgegensetzung von Person und Gesamtheit, diese Spannung zwischen Individual-Wille und Universal-Wille wurde bald darauf von Schelling zu einem Grundprinzip der religiösen Philosophie gemacht, die er zugleich als Geschichtsphilosophie in seiner sogenannten „Freiheitslehre" entwickelte (1809). Wenn wir an dieser Stelle nur die methodische Bedeutung ins Auge fassen, welche diese tiefen Gedanken für sich in Anspruch nehmen dürfen, so zeigt sich, daß die so gedachte Entwicklungsreihe zugleich dynamisch und statisch gelten soll. Sie bedeutet einerseits den allgemeinen Verlauf der Selbsterfassung der Humanität (nach Herders Art) und andrerseits die Gesetze, die aus der Natur des Geistes fließend bei allen Völkern in derselben Weise sich darstellen sollen. Daher will auch Fichte diese Lehre seiner „Grundzüge" nicht eigentlich als Universalgeschichte aufgefaßt sehen, sondern er hebt hervor, daß in jeder Epoche der Geschichte die verschiedenen Schichten, die durch die fünf Stadien charakterisiert sind, neben einander in einer Mischung bestehen, worin vielleicht das eine oder das andere Moment so überwiegt, wie etwa in dem aufklärerischen Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit die Zertrümmerung aller Autorität durch die Selbst-

herrlichkeit der Individuen. Diese letztere Charakteristik des zeitgenössischen Zustandes ist dann von den Romantikern unter der Führung von Novalis religiös gedeutet worden. Die Sünde der Zeit wurde in der autoritätslosen Selbstherrlichkeit der Individuen gefunden, die in letzter Instanz auf das protestantische Prinzip der individuellen Gewissensfreiheit zurückgehe, und dem gegenüber wurde die Rückkehr zu dem Prinzip der Autorität als das einzige Mittel zur Heilung der Schäden der Zeit gepriesen. Novalis hat sicher von jenen prinzipiellen Gedanken Fichtes, die auch in Jena schon in einzelnen Vorlesungen zum Ausspruch gekommen sein werden, gewußt, als er jenen Aufsatz „Europa oder die Christenheit" abfaßte, der damals auf Goethes klugen Rat nicht gedruckt, dessen Gedanken aber namentlich von Friedrich Schlegel weithin verbreitet, auch nach Paris getragen wurden. Nachher haben die ultramontanen Legitimisten wie de Bonald und de Maistre diese Auffassungen zu ihren Tiraden gegen den Protestantismus ausgeschlachtet, und ihnen hat sich mit fast wörtlicher Uebereinstimmung Auguste Comte angeschlossen.

Aber auch die gesamte Soziologie Comtes, die ja das empiristische Gegenstück zu der idealistischen Geschichtsphilosophie bildet, läuft auf jene Doppelheit des dynamischen und des statischen Moments hinaus. Bei Comte soll die positive Gesellschaftswissenschaft, für die er den Namen Soziologie geprägt hat, in dem methodischen Aufbau (der „Hierarchie") der Wissenschaften die Krönung bilden. Sie hat zum Objekt die menschliche Gattung, deren Entwicklung etwas anderes bedeutet als die der biologischen Spezies, und die Gesellschaft, die mehr ist als die Summe ihrer Individuen. Und diese Soziologie soll als besondere Erkenntnisart die historische Methode haben, unter der aber Comte sachlich nichts anderes versteht, als jene für alle Völker und für die Universalgeschichte gleichmäßig gel-

tende Konstruktion nach dem oben erwähnten Gesetz von den drei Stadien. Den Hauptgegensatz aber zwischen Fichte und Comte finden wir sachlich darin, daß Fichte ein jenseitiges religiös gedachtes Entwicklungsziel der menschlichen Geschichte kennt, während Comte mit wenig modifiziertem Saint Simonismus sich bei der diesseitigen Glückseligkeit der industriellen Lebensordnung begnügt, deren Priesterin in Zukunft die Naturwissenschaft sein soll. In beiden Fällen ist das durchaus teleologisch gedacht, und gerade dies Verhältnis von Fichte und Comte beweist, daß die Natur immer historisch, immer teleologisch gedacht werden muß, auch wenn man die Sache noch so naturwissenschaftlich zu instruieren meint, wie es Comte getan hat. Bei ihm zeigt sich das freilich als ein innerer Widerspruch, denn der Reformator, der Comte sein will (darin sieht er nach den schönen Jugendschriften seine eigenste Lebensaufgabe) wird überflüssig, wenn der Prophet Recht hat und die Sache sich von selbst macht. Aber auch diese Zukunftsentwicklung, die der Prophet konstruieren zu können glaubt, wird nach einem Ideal konstruiert, das der Denker seiner gesamten Welt- und Lebensanschauung entnimmt. Es wird sich fragen, ob eine metaphysische Geschichtsphilosophie dieser Gefahr entgehen kann.

2. Geschichte und Geschichtskunde.

Wenden wir uns zunächst zu der Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft, welche das bisher negative Ergebnis der Frage nach der Aufgabe der Geschichtsphilosophie positiv zu ergänzen berufen ist, so gehen wir am besten von dem bekannten Doppelsinn des Wortes Geschichte aus, welches einmal (objektiv) das Geschehen und daneben (subjektiv) ein Wissen vom Geschehen bedeutet. Geschehen nun heißt zweierlei: ein Werden und ein

Vergehen oder Entwerden, wie es in der kräftigen Sprache der alten Mystiker noch hieß, jedenfalls eine zeitliche, eine nur zeitliche Wirklichkeit. Das zeitlose Ewige hat kein Geschehen, es entsteht nicht und vergeht nicht. Am schärfsten hat Platon diese zwei Arten des Wirklichen als *γένεσις* und *οὐσία* unterschieden, dabei allerdings auch einen Wertunterschied eingemischt, sodaß von einer minderen Wirklichkeit, dessen was geschieht, und von einer höheren wahren Wirklichkeit, dessen was zeitlos ist, gesprochen wird. Indessen gehört nun für unser Erleben das Geschehen mindestens ebenso zur Realität wie jenes dem Geschehen Entrücktsein, denn all unser Erleben ist ja selbst ein Geschehen. Eine Welt ohne Geschehen ist für uns undenkbar, gegen ihre Annahme sperrt sich schon unser Wille, der die Welt so denken muß, daß in ihr etwas zu tun ist und etwas geschehen kann.

Diese Zeitlichkeit enthält aber in Rücksicht auf das Sein ein großes Problem, eines der unlösbarsten und schwierigsten, denen wir an der letzten Grenze unseres Weltdenkens begegnen. Der Zusammenhang zwischen Sein und Geschehen muß doch immer so gedacht werden, daß im Sein irgendwie die Gründe für das Geschehen gesucht werden; darnach aber scheint es unmöglich, einen vernünftigen Sinn für das Geschehen überhaupt ausfindig zu machen. Entweder nämlich geschieht immer nur wieder dasselbe Sein, oder das Geschehen ist etwas anderes als das ihm vorhergehende Sein. Die erstere Möglichkeit ist die der naturwissenschaftlichen Auffassung nach dem mechanischen Prinzip. Jede Bewegung und Energie, die neu aufzutreten scheint, ist in Wahrheit eine alte, darin nur umgewandelte. Zum Beweis dafür wird die quantitative Identität des Vorhergehenden und Nachfolgenden, von Ursache und Wirkung herangezogen. Es gibt nichts neues in der Natur, so kann man das Prinzip des Mechanismus formulieren. Es ist dies der

Sinn der „Erhaltung der Energie“, worin heute die Naturforschung die brauchbarste Formulierung des Kausalitätsprinzips für ihre Forschung ausgeprägt hat. Die andere Möglichkeit, Geschehen und Sein aufeinander zu beziehen, ist die typisch religiöse Auffassung, welche das Geschehen als Tat der Freiheit, um mit Kant zu reden als „Kausalität durch Freiheit“, womit eine neue Kausalkette anhebt, also als etwas von dem Ewigen Verschiedenes ansieht, ja, es sogar als den „Abfall“ von dem Ewigen charakterisiert. Man braucht nur an Kants oder gar an Schellings religiös gefärbte Geschichtsphilosophie zu denken, um zu sehen, daß dies die dem Wesen des Historischen näher stehende Möglichkeit bedeutet. Aber nun fragen wir uns in beiden Fällen: Was ist denn der Sinn des Geschehens? Ist es immer wieder dasselbe, kommt nichts wesenhaft Neues dabei heraus, so scheint das Geschehen etwas Gleichgültiges und Ueberflüssiges zu sein, kommt aber Anderes dabei heraus, warum duldet das Sein an sich eine solche ihm fremde zweite Wirklichkeit, eine Wirklichkeit zweiter Klasse, die vielleicht gar der ersten zuwiderläuft und dann schließlich entsühnt, durch die Rückkehr ausgelöscht, also als eine verpuffende Episode gekennzeichnet werden muß? Oder bedarf das Sein etwa selbst des Geschehens, ist es nicht fertig und muß es erst vollendet werden, und warum ist es dann in der unendlichen Zeit, die in jedem Moment abgelaufen ist, noch nicht fertig geworden, oder wird es vielleicht niemals fertig? Das sind Rätselfragen des Geschehens und der Zeitlichkeit, die schon aus rein theoretischer Ueberlegung aufsteigen, aber doch auch einen axiologischen Einschlag haben, sobald man fragt, welchen Sinn es hat, daß überhaupt etwas geschieht. In solche metaphysischen Fragen wollen wir jetzt nicht weiter eindringen, wir kommen, sofern und soweit überhaupt darüber Rechenschaft zu geben ist, darauf zurück. Jetzt aber brauchen wir uns nicht

damit zu belasten, denn wir handeln in der Geschichtsphilosophie nicht vom Geschehen überhaupt, sondern von einem quantitativ ganz geringen Teil davon.

Das Geschehen nämlich, von dem die Geschichtskunde nicht bloß als Geschichtswissenschaft, sondern auch als Geschichtsphilosophie handelt, also das geschichtliche, das „historische" Geschehen, ist immer auf den Menschen bezogen, es ist das Geschehen im und am Menschen, und deshalb redet z. B. Kant von Menschengeschichte da, wo man sonst von Universalgeschichte oder von Weltgeschichte spricht. Man kann ja das Wort „Geschichte" auch im weiteren Sinn für alles Geschehen überhaupt anwenden, man kann von der Geschichte eines Sauerstoff-Atoms oder von der Geschichte des Mondes reden, von der Geschichte des Planetensystems, der Erde, ihrer Flora oder Fauna; das ist geologische oder biologische Entwicklungsgeschichte. Jede zusammenhängende Reihe von Veränderungen an einem größeren oder geringeren Teil der Wirklichkeit kann als eine Geschichte zusammengefaßt werden, und in diesem weitesten Sinn kann man auch wohl von der Weltgeschichte reden, indem man etwa an Alexander von Humboldts Kosmos denkt. Aber das alles ist nicht gemeint, wenn man von Geschichte in unserem Sinn, wenn man vom historischen Geschehen redet. Dies ist immer auf den Menschen bezogen, und es wird festzustellen sein, daß nur der Mensch Geschichte in diesem engeren Sinn des Worts hat. Außermenschliches kann nur ausnahmsweise historisch werden, wenn es nämlich irgendwie bedeutsame Beziehungen zur Menschengeschichte bekommt. So steht es etwa mit einer Sonnenfinsternis, wie der vom Jahre 585 v. Ch., die mit einer bedeutsamen Schlacht zusammenfiel und darin durch den Schrecken mitwirkte — und nach der andererseits wir jetzt mit Hülfe der Astronomen das Jahr jener Kämpfe und die ganze Chronologie der damit zusammenhängenden Er-

eignisse bestimmen. Enger schon gehört zum Historischen der landschaftliche Boden, auf dem es sich abspielt, wie er der Gegenstand der historischen Geographie im weitesten Sinn des Wortes ist, der Darlegung der Land- und Wasserverhältnisse, des Klimas, der Zeichnungen von Gebirg und Tal und der Aufzählung der Schätze des Bodens an Erzen, seines Ertrages an Flora und Fauna. Aber alles ist eben doch nur als Mittel für das historische Leben und Handeln der Menschen geschichtlich. So wird historisch vor allem der Ort, an dem bedeutsam Historisches geschieht; der Paß der Thermopylen, die Insel Salamis, diese Orte, wo die Griechen, aus Ost und West zugleich mit schier erdrückender Uebermacht bedroht, die Kultur Europas retteten, oder die Insel Helena, auf der das dämonische Leben Bonapartes sein Ende fand. So kann man historisch auch einzelne Dinge nennen, die Feder etwa, mit der Bismarck den Frankfurter Frieden unterzeichnete u. s. f. Doch das alles ist nur gelegentlich und nebensächlich, das eigentlich Historische bleibt der Mensch.

Aber nun andererseits wieder ist durchaus nicht alles geschichtlich, was am Menschen geschieht. Unzähliges wird vom Menschen alle Tage erlebt und getan, sogar mit der größten Anspannung individuellen Fühlens und Wollens vollzogen, was doch gar kein historisches Geschehen ausmacht. Was irgend ein Papua auf seiner Palme erlebt, was ein Bankschreiber in Hamburg oder ein Stiefelputzer in New York durchmacht, was ein Berliner Schulbube an fröhlichen und traurigen Ereignissen erfährt, das alles ist nicht Geschichte und rauscht klanglos zum Orkus hinab. Nicht alles was gedruckt wird, gehört in die Literaturgeschichte, und zur Biographie eines Menschen auch nicht alles, was er ißt oder trinkt. Ja, jener Papua selbst, jener Stiefelputzer oder Schulbube, gehört er selbst samt allem, was an ihm geschieht, in die Geschichte? Unterscheiden wir

nicht die historischen Völker von den ungeschichtlichen Stämmen, und in jenen wieder die historischen Menschen von den anderen? Was ist es also, das ein Geschehen zu einem geschichtlichen macht? Es muß in seiner Besonderheit irgendwie für den Menschen überhaupt, für die Gattung von Bedeutung sein. Solch ein Geschehen z. B. wie die Erlebnisse eines Schulbuben werden nur in dem Fall historisch sein, wenn wir daraus erfahren, wie zu einer bestimmten Zeit, in einem Land oder Volk, die Erziehung in Zucht und Unterricht gestaltet war. Was er mit allen andern teilt, wäre historisch nur interessant, wenn er etwa der einzige uns bekannt bleibende, ein typisches Beispiel seiner ganzen Generation wäre. Dieser Wert des historischen Seins bestünde also nur zufällig für unser Wissen, alles, was dabei nur an dem Individuum auftritt und in ihm begründet ist, wäre diesem Gesichtspunkt gegenüber gleichgiltig. Andererseits ist jenes Gemeinsame doch wieder nur in dem Sinn historisch, daß es in der Entwicklung eines Volkes eine bestimmte Phase darstellt. Historisch bedeutsam also ist das Individuelle dann, wenn es für ein übergeordnetes Ganzes in der menschlichen Gemeinschaft Bedeutung besitzt. Diese Wertbeziehung auf eine menschliche Gemeinschaft ist das Entscheidende, was dem einzelnen Geschehen den Charakter des Geschichtlichen, des Historischen verschafft. So sind wahrhaft historisch die Individuen, die in einer solchen Gemeinschaft vermöge ihrer eigenen Art etwas besonderes bedeuten. Man schreibt im allgemeinen, wo nicht besondere Gründe obwalten, Biographien nur von solchen Persönlichkeiten, die einerseits Typen für ihre Zeit bedeuten, andererseits aber doch noch etwas Eigenes, Selbstbedeutsames in ihrer Zeit darstellen. Immer ist dabei das einzelne auf die darin gestaltete Art des Menschenwesens überhaupt bezogen, und historisch ist das Geschehen, das irgendwie in der Entfaltung des Menschentums eine bedeutsame Spur zurückläßt.

Und ebenso sind historisch die Personen, deren Sein und Tun diese Bedeutung hat. Historisch sind die Völker, die auf der großen Bühne der Universalgeschichte nicht bloß kommen und gehen, sondern ihr Wesen der Entwicklung des Ganzen aufprägen. Das Maß dieser Bedeutsamkeit kann sehr verschieden sein. Es braucht nur so minimal zu sein, wie bei jedem einzelnen, der an den Weltakten der Geschichte auf seiner Stelle mitwirkt: so still, so bescheiden und lautlos das geschehen mag. Ja, der einzelne gehört doch zur Geschichte, selbst wenn die Geschichtskunde einmal in ihren Annalen seinen Namen nicht kennen sollte. Den anderen Pol bilden jene großen Persönlichkeiten, deren Entschlüsse und Taten die Geschicke ganzer Völker bestimmen. Aehnliche Gegensätze können wir bei den Völkern beobachten: auf der einen Seite die kleinen Stämme, die von einem allgemeineren abgeschnürt, irgendwie die Tradition einer Kultur weitertragen und sie in eine Sonderform ausprägen, wie z. B. die Siebenbürger Sachsen, und darauf die andere Seite, die großen heroischen Völker, wie die Griechen und Römer. Sie sind alle historisch durch das, was sie für die Menschheit als Ganzes bedeuten, und sind es in dem Maße, in dem dies Tun in der Beziehung auf die Gattung und ihre Entwicklung steht. Auf ihr beruht zuletzt immer das Historische in dem Geschehen an dem Individuum, an den Völkern, sofern wir dies geschichtlich nennen können. Diese Beziehung auf die Menschheit steht stets im Hintergrund. Auch wenn sie im einzelnen Fall nicht ausgesprochen wird, so reguliert die Erinnerung sie samt ihrer Richtung und ihrer Grenze.

Aus dieser Erinnerung besteht nun das, was wir die Geschichte im subjektiven Sinn, die Geschichtskunde nennen. Eine ununterbrochene Reihe führt hier von der persönlichen Erinnerung des einzelnen bis zu der wissenschaftlichen Geschichtsforschung, welche die Gesamterinnerung der Menschheit dar-

stellt. Wie immer, so setzt auch hier die Wissenschaft nur fort, was das vorwissenschaftliche Denken begonnen hat. Die Historie entwickelt sich auf der Linie, die mit dem Gedächtnis des Individuums beginnt, aber was nun der einzelne in der Erinnerung behält, vor allem was er erzählt, was dann weiter in der Familie und im Stamm von Generation zu Generation wichtig war, am Herd, am Lagerfeuer, was schließlich der Chronist für sein Volk aufzeichnet, — das ist doch nicht das Alltägliche und Gleichgültige, sondern es ist das Interessante, das Wertbestimmte und Wertbezogene, das irgendwie mit den höchsten Wertungen des Erinnerungssubjektes zusammenhängt. Aus allen solchen vorwissenschaftlichen Erinnerungen wächst die wissenschaftliche Gesamterinnerung der Menschheit, die Geschichtsforschung als kritisch geordnete Erinnerung heraus. Hierbei schon ist eins deutlich, was sich bei den weiteren Betrachtungen für die Erkenntnistheorie der Historie immer bedeutsamer erweist: jede solche Erinnerung bedeutet eine Auswahl und eine Neuordnung des Ausgewählten. Niemals findet in menschlicher Erinnerung die Gesamtheit des Erlebten Platz, weder im momentanen Erfassen noch in dem dauernden Festhalten können wir den ganzen Umfang der Erlebnisse umspannen. Die wirkliche Erinnerung muß also eine Auswahl aus dem ganzen Umfang des Erlebten bedeuten, eine Auswahl, die wir, wie im Erleben selbst, meist unwillkürlich, unbewußt oder halbbewußt vollziehen. Weiter hinaus verlangt das Ausgewählte nun eine Neuordnung seines Zusammenhangs; daraus folgt: das historische Geschehen als wirkliche Geschichte im objektiven Sinn bedeutet nicht die Gesamtheit des Geschehens, auch nicht die des Geschehens am Menschen, sondern nur einen ausgewählten Teil davon, etwas, was als objektives Geschehen in das übrige Geschehen eingeschlossen ist, sich nicht daraus zu einer eigenen abgeschlossenen Wirklichkeit heraushebt, sondern erst durch das

Interesse der Erinnerung in der Geschichtskunde herausgehoben und in eine neue Einheit verbunden wird. Rein objektiv geschieht das Unhistorische gerade so wie das Historische. Ob Bismarck an dem Tage, wo er die Emser Depesche verfaßte, etwa ein Hammelkotelette frühstückte, ist gerade so wahr, gerade so geschehen wie das Erdenken, das Schreiben und Abschicken der Depesche: aber nur das letztere ist ein historisches Geschehen, das erste nicht. Dasselbe wie für die Auswahl der einzelnen Tatsachen gilt nun aber auch für ihre Zusammenfassung zu historischen Gestalten und Gesamtbildern sinnvollen Geschehens. Alle Geschichtskunde, so naiv oder so künstlerisch sie verfahren mag, gibt uns kausale und teleologische Reihen von Ereignissen. Alle diese einzelnen Tatsachen sind Bestandteile des Gesamtgeschehens, die erst in der Erinnerung für sich herausgehoben und auf einander derart bezogen werden, daß daraus sinnvolle und wertbestimmte Gesamtgebilde sich gestalten. Diese Gesamtgebilde gerade sind die Ergebnisse der kritischen Erinnerung in der wissenschaftlichen Geschichte, und so sehr auch alles einzelne daraus so gewesen sein soll, wie es diese Erinnerung aufbewahrt, so ist doch das, was das Historische liefert, eben etwas Neues, das nur für sie aus der Gesamtheit des Geschehens überhaupt ausgebildet und sozusagen neu geschaffen ist. Man hat einmal gesagt, die Geschichte sei eine fable convenue. Das ist ein frivoles Wort, aber es steckt ein Kern von Wahrheit darin, und an diesem Kern der Wahrheit erkennen wir die Grenze für die Objektivität der Historie. Alles einzelne, auch der Zusammenhang in ihrem Bericht soll sein wie es wirklich gewesen ist, aber daneben war und geschieht noch unabsehbar anderes, was die Geschichte nicht kennt und nicht zu kennen braucht, was keine Wertbeziehung besitzt.

Die Geschichtskunde also isoliert das historische Geschehen aus der Masse des überhaupt Geschehenen und ist somit Sache

einer auswählenden Erinnerung. Das Geschehen als Gegenstand des historischen Wissens ist demnach nicht als solches für sich allein wirklich, sondern es wird Gegenstand für das Wissen erst durch die auswählende, ausgestaltende Erinnerung. Diesen Vorgang nennen wir Synthesis, und die Erzeugung des Gegenstandes aus der auswählenden, ausgestaltenden Synthesis, die wir so in dem Wesen der Geschichtskunde finden, ist ein allgemeines erkenntnistheoretisches Grundprinzip. Die Theorie vom Gegenstand der Erkenntnis zeigt für alle Wissenschaften gleichmäßig die Bedeutsamkeit dieser auswählenden und gestaltenden Synthesis: sie gilt als Prinzip nicht nur für die konstruierenden rationalen Wissenschaften, welche wie die Mathematik ihre Begriffe aus der Anschauung heraus erzeugen, sondern auch für die empirischen Wissenschaften, welche die Erkenntnis des Wirklichen aus dem Gegebenen der Wahrnehmung heraus zu erarbeiten haben. Für ihre Gliederung liefert die selektive Synthesis das beste methodische Prinzip. Wir unterscheiden diese Wirklichkeitswissenschaften nicht mehr sachlich in Natur- und Geisteswissenschaften, sondern logisch darnach, ob ihr Erkenntnisziel das Allgemeine oder das Besondere ist. Man entsinnt sich der Gegenüberstellung der beiden Arten der Wahrheit, der vérité éternelle und der vérité de fait, bei dem deutschen Philosophen Leibniz und bei dem akademischen Systematisator seiner Lehre, Christian Wolf. Von diesen an hat im Deutschen während des ganzen 18. Jahrhunderts das Historische die Bedeutung gehabt, in ganzer Ausdehnung alles dasjenige zu bezeichnen, was durch Erfahrung gewonnen wird, also dasjenige, was wir jetzt im Allgemeinen das Empirische nennen. Wir setzen das alte Wort „historisch“ gewissermaßen in seine ursprüngliche Bedeutung wieder ein, wenn wir im Hinblick auf das Griechische (ἱστορεῖν) alles historisch nennen, was man nur erzählen, nicht mit begrifflichen Ableitungen beweisen kann. In

diesem allgemeinen Sinn des Wortes „historisch“ habe ich in meiner Rektoratsrede Geschichte und Naturwissenschaft (1894, jetzt in den Präludien) das Verfahren der empirischen Wissenschaft als nomothetisch oder idiographisch bezeichnet, ebenso wie Simmel in seinem Werk „Probleme der Geschichtsphilosophie“ (neue Auflage 1913) Gesetzeswissenschaften und Ereigniswissenschaften einander gegenübergestellt hat. Rickert hat in der ausführlichen Behandlung dieses Gegensatzes (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1896 ff., neue Auflage 1912) die Ausdrücke generalisierendes und individualisierendes Denken eingeführt.

Das Wesentliche ist, daß man das methodische Ziel als bestimmend für die selektive Synthesis erkennt, durch die die Gegenstände dieser Wissenschaften erst entstehen, während in der rationalen Wissenschaft der Mathematik die Gegenstände, die Größen, durch konstruktive Synthesis erfolgen. Aber man darf nun nicht meinen, daß damit zwei völlig von einander getrennte Gebiete der empirischen Erkenntnis in ihrem Gegensatz charakterisiert werden sollen. Und am wenigsten ist gemeint, daß etwa die Naturforschung es nur mit Allgemeinem und die Historie es nur mit Einzelnem zu tun hätte, daß die eine nur von Gesetzen, die andere nur von Ereignissen handle. Man darf nicht übersehen, daß die Naturforschung das Allgemeine gerade im Einzelnen und das Gesetz im Ereignis sucht, während die Historie immer auch ein Allgemeines und im Ereignis die darin waltende Gesamtheit auffassen wird. Es handelt sich ja nur um das Ueberwiegen des einen oder des anderen Moments in dem die Auswahl des Gegenstandes bestimmenden Interesse. In diesem Sinn betrachtet die Naturforschung das Einzelne wesentlich unter dem Gesichtspunkt, was es sie lehrt über die Gattung oder die Gesetze. Als Mensch interessiert sich der Naturforscher gewiß auch lebhaft für einen besonderen Stein,

für die Orchidee, für den Tiger, für ein seelisches Phänomen wie den Ehrgeiz. Aber als Forscher betrachtet er bei seiner Beobachtung wesentlich die Gattungsmerkmale oder Gemeinsamkeiten des Verlaufs. So bleiben mit Abzug der gleichgiltigen Wendungen in der naturwissenschaftlichen Betrachtung schließlich nur die Gattungsbegriffe übrig, Gattungsbegriffe des Seins als die Arten des Wirklichen und Gattungsbegriffe des Geschehens als die allgemeinen Formen der Aufeinanderfolge von Ereignissen. Wir nennen diese die Vereinfachung der Welt im Begriff. Diese Forschungsweise entspringt dem Bedürfnis intellektueller und praktischer Zweckmäßigkeit, wie das in der wesentlich naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnistheorie des modernen Pragmatismus zum vollen Bewußtsein gebracht ist. Das generalisierende Denken nämlich entspricht als Fortsetzung der vorwissenschaftlichen Apperzeption des alltäglichen Lebens. Wenn ich weiß, daß es ein Stuhl, ein Hund, ein Baum u. s. f. ist, dann weiß ich, was ich mit der Sache anfangen kann und wie ich mich zu ihr verhalten soll. Diese Veranlagung zur subsumierenden Apperzeption findet ihre volle Ausbildung in jener generalogischen Auffassung der Wissenschaft: Beiden gegenüber besteht die künstlerische Veranlagung zum großen Teil in der Richtung der Aufmerksamkeit auf die besondere Einzelbildung, deren Bedeutung in ihr selbst und nicht im Dienste für irgend einen andern Zweck besteht. Dies künstlerische Auffassen dürfen wir als die Gestaltung der Welt in der Anschauung charakterisieren, und das gilt nun auch für die individuelle Tendenz des geschichtlichen Denkens. Seine Auswahl und Neuordnung der Tatsachen ist auf die sinnvolle Herausarbeitung besonderer Gestaltungen des Lebens gerichtet. Als Material dafür dient alles Einzelne, das aus dem tatsächlich Festgestellten mit mehr oder minder bewußter Rücksicht auf jenen Zweck herausgehoben und aufbewahrt wird. Aber als Mittel für die Verar-

beitung dieses Materials braucht die wissenschaftliche Geschichtskunde eine Menge allgemeiner Begriffe, vor allem typischer Gattungsvorstellungen. So reden wir von heroischem Zeitalter, Rittertum, Mittelalter, Renaissance und Renaissancemenschen, Aufklärung usw. Jede historische Darstellung wimmelt von solchen geschichtlichen Gattungsbegriffen. Aber sie sind nicht eigentlich das Ziel, sondern nur Mittel für die historische Gestaltung. Und ebenso geht es mit den historischen Gesetzen. Das Begreifen kausaler Zusammenhänge setzt die Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten voraus. Das sind in diesem Fall zunächst wesentlich psychologische. Die Historie muß etwas davon wissen, wie Menschen denken, fühlen, wollen. Aber diese Verstandespsychologie, wie sie anfängt genannt zu werden, ist nicht die eigentliche Naturwissenschaft von der Seele, sondern sie ist Menschenkunde und Weltverständnis intuitiv und kongenial erfaßt. Zieht man das in Betracht, so sieht man wie irreleitend es ist, was man gleichwohl so oft lesen und hören kann, die Psychologie müsse als historische Grundwissenschaft gelten, weil die Geschichte den Menschen und speziell den Menschen als seelisches Wesen zu ihrem Gegenstand habe. Gewiß braucht der Historiker manche Lehnsätze aus solcher praktischen Anthropologie, und gelegentlich wohl kann ihm eine Formulierung solcher Gesetzmäßigkeit in der Sprache der wissenschaftlichen Psychologie willkommen sein. Aber diese psychologischen Hilfsmittel sind für den Historiker im ganzen und im Prinzip nicht mehr nötig als Lehnsätze auch in anderen Wissenschaften. So muß er bei der Mechanik in die Schule gehen, wenn er die Konstruktion von Kriegswaffen oder von Monumentalbauten bis in das einzelne hinein verstehen will. Daneben hat man nun aber auch noch von eigenen geschichtlichen Gesetzen gesprochen, die der Historiker selbst erst zu finden habe, um sie nachher etwa sonst noch als methodisches Hilfsmittel

anzuwenden. Man fand sie in Regelmäßigkeiten, die im historischen Leben bei gleichen Bedingungen gleiche Ergebnisse eintreten ließen. So hat Herder einmal in einer feinen Abhandlung gezeigt, wie nach Zeiten der Genialität bei allen Völkern solche der Nachahmung, der Manier, der ästhetischen Dekadenz eintreten. Man kann die allerersten Anfänge von Geschichtsphilosophie etwa in den Reflexionen finden, die Platon und Aristoteles über die Reihenfolge der Staatsverfassungen angestellt haben. Und von Vico erinnern wir uns, wie er das Blühen, Wachsen und Altern der Völker mit den verschiedenen Lebensstufen des biologischen Individuums in Parallele stellte. Der heuristische Wert solcher historischen Regelmäßigkeiten besteht darin, daß man auf die Verschiedenheiten aufmerksam wird, die zunächst in Verhältnissen bestehen, welche eine solche Analogie aufzustellen erlauben. Aber man kann solche Gesetze nicht in Vergleich stellen mit dem Attraktionsgesetz der Physik oder den Assoziationsgesetzen der Psychologie. Diese Gesetze bilden kein ätiologisches Moment in der Genesis der Ereignisse, sondern sie sind nur der Ausdruck ungefähr gleicher Ergebnisse, ungefähr gleicher Voraussetzungen, Regelmäßigkeiten, die nicht Ursache sondern selbst Ergebnisse sind. Deshalb ist in der Tat der Versuch, das Ausfindigmachen solcher Gesetze für die wesentliche Aufgabe der Geschichtsphilosophie zu erklären, eine naturwissenschaftliche Denaturierung der Historie, erwachsen aus dem Vorurteil, als ob nur die Gesetzeswissenschaft wahre Wissenschaft sei. Dieses Vorurteil hat Kant aufgestellt und durchgeführt, Schopenhauer hat es mit der ihm eigenen Schärfe polemisch dargelegt. Solche Vorurteile hört man noch heute vielfach nachsprechen, wohl auch in der Form, daß nur in der mathematischen Naturtheorie exakte Wissenschaft stecke; dagegen werden zum Teil schon auch ganze Teile der Naturforschung, z. B. die biologische,

protestieren müssen. Und die Historie sollte nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß auch sie ihre eigne Art der Exaktheit besitzt in der Schärfe der Kritik, in der Sicherheit der Tatsachenfeststellung. Und wenn jene Neigungen sich gern mit Schopenhauer so aussprechen, daß es ohne solche Gesetze in der Geschichte nichts Allgemeines gäbe, um dessenwillen ihr Studium lohne, so ist darauf zu antworten, daß auch die Geschichte in ihrem Ergebnis ihre eigene Art des Allgemeinen besitzt. Aber sie hat es nicht in der Form des Begriffes oder des Gesetzes, sondern in der des Gesamtbildes und der Gesamtgestaltung, in dem Zusammenschluß des Einzelnen zu sinnvollen Gesamtgebilden, entweder solchen des gemeinsamen Bestandes oder solchen der zeitlichen Entwicklung, in die die konkrete Allgemeinheit eingeht, welche die Geschichte liefert an Stelle der abstrakten, die uns in den Begriffen und Gesetzen der Naturwissenschaften entgegentritt. Allein die individuale Gestaltung der Historie wendet sich nun durchaus nicht jedem beliebigen Individuum zu, sondern hier waltet jenes Auswahlprinzip der Wertbeziehung. Das bedeutet keine Wertbeurteilung. Man muß diese die Auswahl und Neuordnung bestimmende Wertbeziehung durchaus von einer irgendwie von außen her an die Geschehnisse herantretenden Wertbeurteilung unterscheiden. Das scheint sehr schwer begreiflich zu sein, denn seitdem Rickert (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung) diese Wertbeziehung ausführlich analysiert und dabei ihre Verschiedenheit von einer Wertbeurteilung auf das unzweideutigste und zweifelloseste hervorgehoben hat, ist die Betonung dieses Unterschiedes gegenüber zahllosen, sei es unwillkürlichen, sei es absichtlichen Mißverständnissen immer notwendig gewesen. Insbesondere sind sich die Leute, welche diese Theorie kennen lernten und daraus die Folgerung gezogen fanden, daß die Prinzipien der historischen Erkenntnis in der Ethik zu suchen

seien, außerordentlich klug vorgekommen, wenn sie sagten, da haben wir's ja; das läuft auf das laute Moralisieren hinaus. Ihnen gegenüber muß also ganz energisch wiederholt werden, die Wertbeziehung, welche das Auswahlprinzip für die historischen Gegenstände ausmacht, ist weit davon entfernt, eine Wertbeurteilung darzustellen. Allgemein giltig aber wird der historische Gegenstand unter dieser Voraussetzung nur dadurch, daß das Wertprinzip, nach dem er ausgewählt ist, allgemeingiltigen Charakters war. So kommen wir auf die Interessen der in der Entwicklung begriffenen Gattung als auf die Wertgesichtspunkte, die den nach ihnen ausgewählten Geschehnissen den allgemeingiltigen Charakter der historischen Gegenständlichkeit verleihen. Das Besondere also ist historisch wertvoll nicht durch Unterordnung unter ein Gesetz oder unter einen Typus, sondern durch Einordnung in ein sinnvolles Ganzes als Glied von dessen Entwicklung. Dies gilt stufenweise bis zu der Bedeutsamkeit für das ganze Geschlecht, und es wird ermöglicht durch die Ordnungen und Gesamtgestaltungen des Menschenlebens und die Bedeutung, welche die Individuen mit ihren besonderen Taten und Geschicken dafür haben. Die Wertbeziehung des individualisierenden Denkens der Historie trifft somit die Individuen nicht mehr bloß an sich, sondern in ihrer Bedeutsamkeit für höhere Einheiten und schließlich für das Ganze der Menschheit. Nur in diesem Sinn ist die Geschichte Menschengeschichte.

Wir können endlich noch einen dritten Weg beschreiten, diesen Sinn der Geschichte und der Geschichtskunde deutlich zu machen. Wir müssen dazu von der allgemeinsten Wahrheitsfrage ausgehen. Worin, fragen wir, besteht die Wahrheit der Erkenntnis des Vergangenen, dessen, was nicht mehr ist? Im allgemeinen bestimmt man die Wahrheit in der Erkenntnis des Wirklichen als Uebereinstimmung mit dem Gegenstand: aber

wenn nun der Gegenstand nicht mehr wirklich ist? Fragen wir so beim Vergangenen, so gilt Aehnliches für das Zukünftige. Wie kann da die Wahrheit in der Uebereinstimmung mit dem Gegenstand bestehen, der noch nicht ist, sondern erst werden soll? Man wird zuerst auf diese sehr simplen und doch sehr schwerwiegenden Fragen zu antworten suchen, das Vergangene ist erkennbar, insofern es in irgend einer Weise als Gegenstand noch ist, das Zukünftige, wenn es schon ist. Soll aber dieser Satz eine reale oder nur eine ideale Wirklichkeit des Vergangenen, beziehungsweise des Zukünftigen bedeuten? Realiter steckt ja alle Vergangenheit vermöge ihrer Nachwirkungen immer noch in dem Gegenwärtigen und ist andrerseits dieses Gegenwärtige des Zukünftigen trächtig. Bei dem Zukünftigen meint man wohl gern, seine Wirklichkeit bestehe mehr noch als in seiner Anwesenheit, die immer doch sich auf eine Möglichkeit beschränken müßte, in der voraussehenden Phantasie oder der berechnenden Einsicht. Und ebenso ist man hinsichtlich der Erkenntnis des Vergangenen mit dem Hinweis auf die Erinnerung bei der Hand, die Erinnerung, welche durch Wort, Schrift, durch Denkmal jeglicher Art unterstützt und festgehalten wird. Allein die historische Wahrheit als Gegenstand bleibt doch aufrecht, auch wenn die Erinnerung und die rekonstruierende Phantasie fehlen oder gar falsch sind, und ebenso gilt es, daß das Geschehen auch durch Vergessen nicht ungeschehen zu machen ist. Das ist wirklich die Grenze aller Allmacht. Deshalb ist die Geltung der historischen Wahrheiten schließlich von unserm Wissen darum unabhängig, und das ist ein Geltungsproblem allerersten Ranges, womit sich unsere vorzugsweise zur Abstraktion geneigten Geltungstheoretiker, soviel ich annehme, noch nicht beschäftigt haben. Wie zum Beispiel irgend eine mathematische Wahrheit längst gegolten hat, ehe irgend ein menschlicher Mathematiker darauf kam, sie zu denken,

ebenso bleibt der Bestand der geschichtlichen Wahrheit an sich unangefochten durch den Zufall der noch bestehenden oder aufhörenden Erinnerung. Worin freilich dieser Bestand der Wahrheit als solcher unabhängig vom Sein und vom Erkanntwerden bestehen soll, das ist die schwierige metalogische Frage aller kritischen Erkenntnistheorie, eine Frage, die vielleicht für die historische Wahrheit eine ganz andere Lösung verlangt als für die mathematische Wahrheit. Aber diese Ueberlegung gilt gleichmäßig für unser Wissen von allem vergangenen Geschehen. Bei dem historischen Geschehen aber kommt zu dem vergangenen Sein auch noch seine Wertbezogenheit hinzu, und mit Rücksicht darauf ist es als Gegenstand bestimmt durch die Erinnerung: aber freilich nicht durch die zufällige oder gar willkürliche Erinnerung des einzelnen, sondern durch die Gattungserinnerung in der lebendigen Tradition. In diesem Sinn gehört die Tradition mit zu den begrifflichen Momenten der Geschichte. Freilich hat auch diese Tradition ihre Zufälligkeiten und Unberechenbarkeiten und ihre Einseitigkeiten und Unvollständigkeiten. Wenn aus der Erinnerung bedeutsame Momente des Geschehens verdrängt werden, so kann dadurch in dem Gebilde der Erinnerung eine totale Verschiebung der wirklichen Verhältnisse herbeigeführt werden. Darin besteht eine unverkennbare Abhängigkeit der Tradition vom Erfolg. Sie besteht, wo einzelne oder Völker miteinander ringen, vor allem darin, daß der Sieger die Geschichte zu schreiben pflegt. Was das bedeuten kann, machen wir uns am besten klar, wenn wir Deutsche in der Gegenwart uns fragen, wie stünden wir dereinst vor der Geschichte, wenn die Geschichte dieses Weltkrieges von den Engländern geschrieben würde? In der Tat, wir verteidigen nicht nur unsere Existenz und unsere Kultur, sondern auch unsern Ruf vor den zukünftigen Geschlechtern der Menschheit. Denn das ist eben nicht zu leugnen, daß der Erfolg die

Tradition als Prinzip der Auswahl und der Anordnung der historischen Gegenstände bestimmt. Auch in diesem Sinn könnte man von der Geschichte als fable convenue sprechen und eine weitgehende Skepsis gegen die Möglichkeit ihrer Objektivität eintreten lassen. Man braucht nicht bis zu der Skepsis jenes Kindes zu gehen, das da fragte, wer weiß denn, ob solche Völker, wie Perser und Griechen, Römer und Punier, von denen ich alle die Zahlen und Namen auswendig lernen soll, je existiert haben, kann sich das nicht einer ausgedacht haben wie einen Roman? Oder hat sich das nicht als eine Sage bilden können, wie z. B. die Sage von den römischen Königen, von denen ja die Gelehrten selbst behaupten, daß sie niemals existiert haben? Es ist Sache der Methodologie, hier ernsthaft die Grenzen der Kritik zu bestimmen. Hier würde die Verfolgung dieser Frage uns zu weit führen. Aber jedenfalls ist es Sache der Erkenntnistheorie festzustellen, daß die Gesamterinnerung des Geschlechts, die wir in der historischen Wissenschaft besitzen, selbst ein Produkt der Geschichte, ein Werk der Tradition, eine Gesamtleistung des menschlichen Geschlechts und damit eines unserer wertvollsten Kulturglieder ist. Zu dieser Berufung auf die Gesamtheit des menschlichen Geschlechts werden wir also durch alle formalen Motive der erkenntnistheoretischen Instruktion der Geschichtsphilosophie hin gedrängt. Sie bildet deshalb den ersten sachlichen Gegenstand der Geschichtsphilosophie.

3. Begriff und Idee der Menschheit.

Die menschliche Gattung als reale Einheit ist der gesamte Gegenstand aller Geschichtskunde. Wenn die Menschheit dabei als reale Einheit gedacht wird, so geschieht es nicht im Sinn des mittelalterlichen Begriffsrealismus, sondern bedeutet die Anschauung von dem Inbegriff aller der darunter befaßten Einzel-

wesen als Einheit. Das ist zunächst zoologisch oder biologisch gemeint, die Menschheit als die Spezies homo sapiens. Da kann man nun zunächst die Frage aufwerfen, ob die Gattung eine Einheit im Sinn der Abstammungseinheit darstellt. Man braucht damit nicht die Abstammung von einem Paar zu meinen, sondern man kann die Abstammung von einer Horde, einem Stamm denken, der sich allmählich den Arten des Klimas, von dem Grönland der Eskimos bis zu den Tropen der Sudanneger anzupassen vermocht hat, wie es der heutigen Deszendenzlehre sympathisch wäre. Ob es gegenüber den differenzierten Rassen und Völkern, in denen sich die Menschheit empirisch darstellt, je eine solche ursprüngliche Einheit gegeben hat, ist keine historische und auch keine geschichtsphilosophische Frage. Sie ist nicht historisch, weil sie mit den methodischen Mitteln der Historie, mit Ueberlieferungen gesprochener, geschriebener oder monumentaler Art nicht zu beantworten ist. Man wird sie deshalb vielleicht prähistorisch nennen und darin ein biologisch-naturwissenschaftliches Problem sehen. Die tatsächlichen Differenzen der Rassen sind ja allerdings sehr stark. Typen wie diejenigen des Europäers und des Negers gehen weit auseinander in ihren physischen und noch mehr vielleicht in ihren psychischen Merkmalen. Vielleicht hat der verkümmerte Neger mit gewissen Affen, mit dem Gorilla und mit dem Orang eine größere Verwandtschaft der biologischen Erscheinung als mit dem Urmenschen. Deshalb ist es begreiflich, daß man von verschiedenen autochthonen Ursprüngen des Menschen geredet hat. Auch die Sprachforschung liefert hierin nur ein problematisches Ergebnis, indem von einer Ursprache, die sich in alle die verschiedenen lebendigen Sprachen differenziert haben sollte, auch nicht das geringste aufzufinden oder auch nur zu rekonstruieren ist.

Andrerseits spricht nach dem allgemeinen biologischen Prin-

zip die Möglichkeit der fruchtbaren Kreuzung, welche zwischen den verschiedenen Rassen des Menschen besteht, für die Einheit der Abstammung. Empirisch wird allerdings die Frage durch die großen Differenzen erschwert, welche die Rassen und Völker im Vergleich miteinander zeigen. Man hilft sich hier mit der Annahme sehr verschiedener Naturstufen und betrachtet namentlich die primitiven und gar die zurückgebliebenen Völker gern als degeneriert. Ueberall haben sich alte Sagen wie die hebräische Legende mit diesem Problem beschäftigt, und vielfach ist der Grund für die Zerstreuung der Menschheit in die Mannigfaltigkeit der Völker in der Sünde oder in der Strafe für die Sünde gesucht worden. Von den Mythen, die sich darauf beziehen, sind einige von der prähistorischen Forschung als Hypothesen wieder aufgenommen worden; so namentlich die vom Urvolk, die in der Geschichtsphilosophie von Fichte und Schelling eine große Rolle spielt und von Creuzer zur Erklärung überraschender Gemeinsamkeiten der Mythologie benutzt wurde.

Das alles lassen wir dahin gestellt, um uns mit der Feststellung zu begnügen, daß im Beginn der Menschengeschichte, soweit menschliche Erinnerung, die wissenschaftlich zu kontrollieren ist, zurückreicht, wir die Menschheit nicht nur in Rassen, sondern in einzelne Völker geschieden finden, die einander durchaus feind und fremd sind und von ihrer Einheit nichts wissen und nichts wissen wollen. Der Fremdling wird in der Urzeit als Feind erschlagen und gefressen wie die Raubtiere, mit denen der Mensch überall im Kriege lebt. Es ist, als hätten diese Völker nichts miteinander gemein, und wenn es so etwas wie eine Abstammungseinheit für sie gegeben hat, so war es verloren und mußte wieder gewonnen werden.

Unabhängig jedoch von dieser Abstammungsfrage ist die „Menschheit" jedenfalls in zoologischem Sinn als Gattungsbegriff gegeben, und es gibt in diesem Sinn von ihr sogar eine

eigne biologische Disziplin, die Anthropologie. Sie ist die Naturwissenschaft vom Menschen als Gattungswesen, und es gibt eine Menge von Erscheinungen auch des historischen Menschen, welche unter diesem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt zu behandeln sind. Methodisch braucht in diesem Sinn der Mensch nicht anders behandelt zu werden als andere Lebewesen auch, und hierin besteht z. B. auch ein Grund für die Möglichkeit einer gesetzeswissenschaftlichen Behandlung des Menschen und seiner geschichtlichen Erscheinungsformen. Insbesondere trifft dies für die Seite der Sozialität zu. Gerade die Massenerscheinung der Spezies läßt diese ihre naturnotwendige Betätigung deutlich erkennen. So ist namentlich die soziale Psychologie ein fruchtbares Gebiet der Anthropologie, und wir verstehen, daß die Soziologie, die Gesellschaftslehre, als Naturwissenschaft von den gesellschaftlichen Lebensformen des Menschengeschlechts instruiert werden muß. Sie ist damit allerdings unter den Gesichtspunkt einer vergleichenden Sozialwissenschaft gerückt, die von den tierischen Gesellschaften überhaupt handelt und von den Korallen, Ameisen und Bienen, von den Herdentieren, Wandervögeln usw. bis zum Menschen und seiner geschichtlichen Erscheinung im Staat aufsteigt. Das ist eine durchaus berechtigte Wissenschaft (wie sie etwa von Espinas ausgearbeitet worden ist), aber das sollte man nicht als einen Ersatz für Geschichtsphilosophie ansehen.

Zweifelhafter ist die wissenschaftliche Stellung der psychischen Anthropologie. Man kann sie als allgemein formale Psychologie als Lehre von den Gesetzmäßigkeiten im Verlauf der Seelenfunktionen definieren. Solche allgemeinen Formen wie z. B. die Assoziationsgesetze gelten offenbar für die Tiere ebenso wie für den Menschen, an dem wir sie zuerst primär studieren. Menschliches Seelenleben steht somit den Formen des Zusammenhangs nach unter denselben Naturgesetzen wie

das der Tiere, und nur deshalb können wir überhaupt jemals hoffen tierisches Seelenleben zu verstehen. Aber so bald es sich nun innerhalb dieser formalen Gesetzmäßigkeit um den Aufbau des seelischen Inhalts handelt, kommen wir von dem natürlichen zum gesellschaftlichen und damit zum sittlichen Menschen. Hier liegen die Probleme, für deren zusammenfassende Behandlung Lazarus und Steinthal den wenig glücklichen Namen Völkerpsychologie geprägt und deren methodische Grundlagen sie in der gemeinsamen Einleitung zum ersten Band ihrer Zeitschrift „Völkerpsychologie und vergleichende Sprachwissenschaft" formuliert haben. Das ist ein methodisch interessantes Grenzgebiet zu Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, ein Grenzgebiet auf dem, wenn man nicht genau auf strikte Einhaltung der methodischen Prinzipien achtet, ein solches Durcheinander herauskommt, wie etwa in Spencers Soziologie oder in Wundts Völkerpsychologie. Man hat diese methodische Mangelhaftigkeit vielfach nicht bemerkt, weil es ein lustiger Notizenkram ist. Das wissenschaftliche Gewissen muß hier genaue Scheidung verlangen. Die Menschheit als Ganzes und Einheit bedeutet einerseits den naturwissenschaftlichen biologischen Begriff von der Gattung als einer zoologischen Spezies, andrerseits aber das Zentrum der Wertbestimmungen des Historischen bei der Auswahl und Synthesis des Geschehens. Hier bedeutet „Menschheit" etwas ganz anderes. Es soll besagen, daß das in Raum und Zeit über den Planeten und durch die Jahrtausende ergossene Menschenleben ein einheitliches Ganzes nicht bloß in dem logischen Sinn einer Unterordnung unter einen zoologischen Gattungsbegriff, sondern eine werthafte Realität bedeuten soll. Aber in diesem Sinn ist die Menschheit nicht als begriffliche Realität gegeben, sondern im Kantschen Sinn des Wortes als Idee aufgegeben.

Die Idee spielt hier ganz die Rolle, welche Kant ihr in

seinem System der transzendentalen Logik zugewiesen hat, die Rolle des heuristischen Prinzips, welche sachlich eine notwendige Aufgabe enthält, die niemals gelöst werden kann. Die Menschheit als Lebenseinheit, in der sich ein vernünftiger Gesamtsinn entwickelt, ist niemals fertig gegeben, so wie es etwa die Menschheit als biologische Gattung tatsächlich ist, sondern immer nur aufgegeben, aber mit einer unentfliehbaren Notwendigkeit. Die Geschichte ist also der Prozeß, worin diese Aufgabe der Humanität in wechselndem, vielleicht im ganzen allmählich wachsenden Maße erfüllt wird. Unhistorisch ist im Menschen dasjenige Geschehen, wodurch die natürliche Gegebenheit der biologischen Gattungsgemeinschaft in eine vernünftige Lebenseinheit erhoben werden soll. Historisch nennen wir dann alles, was zu diesem Ergebnis beiträgt oder auch nur damit im Zusammenhang steht, selbst wenn es dies Ziel so in Frage zu stellen droht oder scheint wie der jetzige Krieg. Dies Verhältnis von Begriff und Idee ist nur aus der kritischen Philosophie heraus zu verstehen und zu formulieren. Ohne diesen Unterschied ist die Abgrenzung der geschichtlichen Entwicklung von der natürlichen, ihre prinzipielle Verschiedenheit nicht zu begreifen. Darin bestand in letzter Instanz schon der Differenzpunkt zwischen Herder und Kant. Es handelt sich um das Kriterium, wonach entschieden wird, welche Veränderungen geschichtliche Vorgänge sind. Die Menschheit als biologische Spezies unterliegt zweifellos den Variations- und Umbildungsprozessen, die das Wesen des Lebens ausmachen, ebenso wie alle anderen Lebewesen. Freilich gehen diese Variationen beim Menschen so langsam, daß sie in den paar Jahrtausenden menschlicher Geschichte, von denen wir Kunde haben, kaum bemerkbar sind, so wenig bemerkbar wie auch bei den übrigen Gattungen (sofern nicht direkt historische Arbeit sich geltend macht wie etwa bei der Domestikation der Tiere). Jedenfalls aber

muß natürliche und historische Entwicklung prinzipiell unterschieden werden. Die Ahnung davon findet sich in höchst charakteristischer Weise gerade bei Comte, dessen naturalistischer Positivismus den kritischen Begriffspunkt des Werdens ausschließt. Nach Comte ist in der Biologie die Menschheit eine ebenso unveränderliche Gattung, wie er es im Gegensatz zur Variations- und Deszendenztheorie von allen natürlichen Arten behauptet, die in ihrer biologischen Struktur heute noch dieselben seien wie vor hunderttausenden Jahren mit höchstens äußerlichen Evolutionen. Für die Soziologie dagegen gilt bei Comte dieselbe Gattung als in stetiger Umbildung begriffen. Bei dieser Umbildung soll eine so radikale Veränderung stattfinden, daß an der Stelle der ursprünglichen Herrschaft des Affekts über die Intelligenz allmählich die Umkehrung dieses Verhältnisses und ebenso an der Stelle des Vorwiegens der egoistischen Triebe über die altruistischen das Umgekehrte sich anbahnt. Comte nennt das den Sieg unseres Menschentums (humanité) über unsere Tierheit (animalité). Ob das tatsächlich der Fall ist, kann man anzweifeln; wir kommen bei der Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte darauf zurück. Jedenfalls wenn es nicht Tatsache ist, so ist es Postulat, Norm der Beurteilung und regulatives Prinzip. Da hätten wir auch nach Comte die Idee der Menschheit als historisches Prinzip und zwar zunächst im Sinn einer vernünftigen bestimmten Lebenseinheit, ja einer Vereinheitlichung überhaupt. In diesem vorläufigen Sinn ist die Idee der Menschheit ja gewiß schon tatsächlich und positiv vorhanden. Aber daß das im Sinn einer vernünftigen bestimmten Lebenseinheit gelten soll, das ist doch ein erst im Werden begriffenes Merkmal. So geläufig nämlich uns heutzutage die Vorstellung von der organischen Einheit des Menschengeschlechts ist und so selbstverständlich uns die daran sich knüpfenden Wertungen der Solidarität und der Gemeinsamkeit der erlebten

Aufgaben und Geschicke sein mag, so wenig ist doch zu verkennen, daß diese Erinnerung selbst erst ein Produkt der Geschichte, ja ein gut Stück ihres intimsten Sinnes ist, ein in Elend erstrebtes und zum Teil erarbeitetes Ergebnis.

Ist diese bewußte Einheit ein selbst erzeugtes Kulturgut, so bedeutet sie damit für die Gattung dasselbe, wie für den einzelnen die Einheit der Persönlichkeit. Auch diese ist nicht als Naturprodukt gegeben oder vorgefunden, nur ihre Bedingungen sind gegeben in den zerstreuenden Erregungen und Bewegungen der psychologischen Lebendigkeit; daraus macht die Person sich selbst. Diese Selbsterzeugung, wie Fichte sie im Wesen des Ich erkannt und geschildert hat, gilt auch für die Menschheit. Sie findet sich in Rassen und Völkern über den Planeten verstreut, und aus diesen naturgegebenen Bedingungen schafft sie sich selbst, und das ist ihre Geschichte.

Diese Vermenschlichung der animalen Spezies beginnt mit deren Seßhaftigwerden, wie es Rousseau, Herder und Schiller, dieser vor allem in dem eindrucksvollen Eleusischen Fest, geschildert haben. Der Ackerbau verlangt die Bindung an die Scholle, um seinetwillen schließt das Volk sich und sein Gebiet gegen die Umwelt ab, wo es nötig ist, sogar mit Verwüstung der nächsten Umgebung. Den Gegensatz dazu bilden die Nomaden, die Unruhe der Geschichte, die Wandervölker, welche die andern nicht zur Ruhe kommen lassen. Daraus folgen schließlich die Völkerwanderungen und Völkermischungen. Das Ringen zwischen erobernden und eroberten Völkern hat zu seinem Ergebnis in letzter Instanz die Vereinheitlichung der Völker zur Menschheit.

In erster Linie gilt diese Vereinheitlichung im physischen Sinn. Der Naturtrieb der Völker geht als eine Art Selbsterhaltungstrieb auf die Neuerung ihres Blutes in der folgenden Generation des Menschengeschlechts. Die roheste Form, welche die

Sieger dazu anwenden, ist die Vernichtung der männlichen Besiegten und die Sklaverei der weiblichen. Das Ergebnis aber ist eine Ausgleichung der Stammesunterschiede, und es ist charakteristisch, daß der gemischte Typus des Menschen im ästhetischen Sinn als der wohlgefällige beurteilt zu werden pflegt. Nächst dem Kriege fördert der Handelsverkehr zwischen den Völkern die Vereinheitlichung im Sinn der Blutmischung. Gleichgiltig ob die differenzierten Völker, wie wir sie jetzt vorfinden, prähistorisch aus einheitlichen Urvölkern hervorgegangen oder selbst bereits das Produkt einer Mischung sind, jedenfalls geht der historische Prozeß immer weiter auf neue Ausgleichungen. Rasseneinheit oder Rassenreinheit finden wir fast nur bei den urhistorischen, so gut wie nie bei den historischen Völkern, über die viele Geschicke blutsvermischend gegangen sind; das pflegen die Rassenfexe von heute sich nicht klar zu machen. Der Naturprozeß der physischen Ausgleichung gehört zu den großen Spannungen der Geschichte. Die einzelnen Rassen und Völker gehen instinktiv auf ihre selbständige Existenz und die Aufrechterhaltung ihrer Verschiedenheiten, während der historische Verlauf in feindlicher wie in friedlicher Berührung die Ausschleifung der Gegensätze herbeiführt.

Mit der physiologischen Vereinheitlichung hält die geistige gleichen Schritt. Sie besteht in der Mischung der Volksgeister zu Gesamtkulturen. Nur solche ausgeglichenen Formen des Menschenlebens halten sich auf die Dauer. Die Stämme oder Völker, die nicht darin eingehen, sterben schließlich aus, verkümmern oder werden erstickt. Man kann das schon in den engern Verhältnissen des einzelnen Volkes sehen. Stagniert das geschichtliche Leben, so bilden sich Sondergruppen aus, gerät es dagegen in lebendigen Fluß, so mischt sich alles zu neuer Energie der Lebensbetätigung. An der deutschen Geschichte ist das mit ganz besonderer Deutlichkeit zu erkennen. Diesen Sinn

nun haben die großen Kulturgruppen, die von der Universalgeschichte dargestellt zu werden pflegen und für die wir geographisch drei Gruppenzentren finden, Zentralamerika, das chinesisch-japanische Meer, das Mittelmeer. Die um das erste entwickelte Kultur der amerikanischen Völker ist ja durch den spanischen Fanatismus unrettbar zerstört. Die zweite Gruppe dagegen, die ostasiatische, sehen wir in unserer Generation sich neu beleben mit allen Anzeichen, daß es mit ihr zu einer großen Entscheidung drängt. China scheint in einer gewaltigen, wenn auch noch so langsamen Bewegung begriffen zu sein, und Japan hat sich an der Selbstzerstörung der europäischen Kultur mit glücklicher Anpassungsfähigkeit zur Weltmacht zu entwickeln begonnen. Die Mittelmeerkultur endlich, die mit ihrer Tochter, der amerikanischen zusammen die atlantische ausmacht, pflegt bisher in sich selbst das letzte Ergebnis der geistigen Ausgleichung der Völker zu sehen. Wir lassen dahingestellt — umso lieber je schwerer es jetzt ist zu entscheiden — wie weit die Ausgleichungen wirklich gediehen sind, denn man darf in dieser Hinsicht die Phrase nicht mit der Realität verwechseln. Es ist ja sehr fraglich, ob z. B. die amerikanische Mischungsbevölkerung auch wirklich zum Träger einer ausgesprochenen Mischungskultur berufen ist. Aber wie dem auch sei und wie sich später das Verhältnis der atlantischen Kultur zu der mongolischen gestalten möge — einen entscheidenden Kristallisationspunkt der Menschengeschichte und den für uns bedeutsamsten bildet zweifellos die Mittelmeerkultur. Sie war eine Ausgleichung des arischen und des semitischen Momentes, vielleicht auch des durch ägyptische Arten hamitischen. Um die Wende unserer Zeitrechnung finden wir hier die für alle Zukunft entscheidende Ideenwanderung, durch welche die Völker in ihrem innersten Interesse miteinander gemischt werden. Die semitische Religion, die griechische Kunst und Wissenschaft, das römische

Recht — aus ihrer Verknüpfung hat sich die Grundlage aller künftigen Menschheitskultur ergeben. Das ungeheure Völkergemisch des Römerreichs und dann die Geschicke der Völkerwanderung haben die „Menschheit“ geschaffen, denn erst in diesem Zusammenhang wird auch die Gattungseinheit zum ersten Mal mit Bewußtsein erfaßt. Die griechische Wissenschaft hat in Platon, Aristoteles und der Stoa den Begriff der Menschheit geschaffen, den alten Gegensatz der Griechen und der Barbaren überwunden; bei Platon schon finden die Offenbarungen der Barbaren eine weitgehende Anerkennung, und der Personalzusammenhang der stoischen Schule ist selbst schon halb barbarischen Wesens. Die „Stammelnden“ reden jetzt auch. Und wie dieser politische Gegensatz so hört auch der soziale vor dem Begriff der Menschheit auf, der Gegensatz von Herren und Sklaven, den schon die Kyniker, noch mehr aber die Stoiker aus der Welt geschafft haben wollen. So fallen die politischen und die sozialen Schranken, aber der Weltstaat der Weisen, worin die Menschheit sich selbst verwirklicht, ist doch eben eine Aufgabe. Es ist die Idee der Menschheit, die dem Begriff der Menschheit untergeschoben wird. Vom Römerreich aus gesehen, ist die Geschichte der Menschheit die der Universalmonarchie. Dieses apokalyptische Moment spielt ja, wie wir gesehen haben, in den Anfängen der Geschichtsphilosophie eine große Rolle. Es spielt auch in das Mittelalter hinüber, in dem Ringen um die Monarchie, dem Gegensatz zu dem Papsttum, das sich als Nachfolger des Cäsarentums weiß. Das Wichtigste daran ist die religiöse Wendung, welche Begriff und Idee der Menschheit nehmen. Bei den Gnostikern und nicht weniger bei ihren Gegnern, schließlich auch bei Augustinus ist es das einheitliche Menschengeschlecht, welches in Adam gesündigt hat und in Jesus erlöst werden will. Die Kirche aber begreift sich selbst als die Organisation dieser Einheit, sie begründet damit

einen Anspruch auf alles, was Menschenantlitz trägt, und zieht die logische Konsequenz, daß die göttliche Heilanstalt das Merkmal der Katholizität in erster Linie an sich tragen müsse. Diese religiöse Konzeption der Menschheit als einer Einheit des religiösen Weltgeschickes ist zugleich metaphysischen Charakters. Die Menschheit mit der einheitlichen Aufgabe und den gemeinsamen Geschicken vom Sündenfall bis zur Erlösung steht in höherem Zusammenhang, nur in diesem gilt das Wort von dem einen Hirten und der einen Herde. Von hier aus ist auch die Missionstätigkeit des Christentums begreiflich, von hier aus sogar nicht bloß entschuldbar, sondern berechtigt als eine der höchsten Formen, worin die Idee der Menschheit sich verwirklicht. Darin besteht auch historisch das kulturelle Uebergewicht der christlichen Kirche über die anderen. Und in der konsequenten Durchführung dieses Anspruchs besteht die psychologische Wucht und Macht der römischen Kirche. Es handelt sich darum, ob die Idee der Menschheit in ihrer Verwirklichung eine straff einheitliche Erscheinung verlangt. Was man politisch in dem Universalreich suchte, das glaubte man religiös als Universalkirche begehren zu sollen, eine Einheit aller Persönlichkeiten im Staat und im religiösen Verband. Von hier aus sehen wir zwei Probleme sich ergeben. Der Idee der Menschheit gegenüber sind einerseits die Völker und Staaten als vorbereitende Stufen der Vereinheitlichung und andrerseits die individuellen Persönlichkeiten als die Elemente aller dieser Verbindungen in Betracht zu ziehen. Wie erhalten sich, fragen wir, zur Verwirklichung dieser Idee der Menschheit in der Geschichte einerseits die Völker und Staaten und andrerseits die Individuen?

4. Völker und Staaten.

Die Menschheit als universale Lebenseinheit ist aufgegeben, nicht gegeben, eine niemals zu verwirklichende Idee. Die Uni-

versalkirche, die unsichtbare, das heißt die nur verlangte, ist eine der Aufgaben, die sich daraus ergeben. Auf der andern Seite folgt jenes Wahnbild der Universalmonarchie, dessen Unmöglichkeit erst allmählich erkannt worden ist. Alle Versuche dazu sind zusammengebrochen, so noch der letzte große, den Napoleon machte. Und vielleicht sind wir jetzt dabei, diesen Traum endgiltig zusammen zu schlagen in der etwas veränderten Form, wie er sich zum Imperalismus des britischen Weltreichs entwickelt hatte.

In der geschichtlichen Erfahrung sind die letzten wirklichen Lebenseinheiten, die wir darin vorfinden, die Völker und die Staaten. Sie verhalten sich zu einander in gewissem Sinne als natürliche und historische Gemeinschaften. Beide Arten der Lebenseinheit aber fallen wohl gelegentlich und streckenweise zusammen, jedoch nicht notwendig und nicht durchgehend. Eine häufig wiederkehrende Erscheinung ist das in verschiedene Staaten aufgelöste Volk, die Griechen zum Beispiel, die niemals den Einheitsstaat erreicht haben; vor einem Jahrhundert würde man auch die Deutschen noch als Beispiel dafür herangezogen haben. Die entgegengesetzte Möglichkeit bedeutet der Staat, der aus verschiedenen Nationen zusammengesetzt ist, wie die Schweiz und universalhistorisch vor allem Oesterreich, das jetzt wieder gerade nach dieser Richtung seine Existenzprobe besteht. Die Strecke der Geschichte, die wir von dem vorigen Jahrhundert in dieses hinein erlebt haben, bedeutet eine außerordentlich interessante und folgenreiche Verschiebung des Verhältnisses zwischen Staat und Volk. Das 19. Jahrhundert ist bekanntlich politisch charakterisiert als das Jahrhundert der großen Nationalstaaten, und die Bildung der beiden neuen Nationalstaaten, Deutschland und Italien, spielt darin eine außerordentlich wichtige Rolle. Sie hat dazu geführt, daß übereilte Theorien oder gefühlte überschwängliche Neigungen kaum noch eine an-

dere Form des Staates als diejenige des Nationalstaates anerkennen wollten. Dem gegenüber setzt das 20. Jahrhundert mit einer Verständigung der Staatsideen, mit einer Erneuerung des rein historischen Staatswesens ein, und gerade der Krieg, worin wir jetzt stehen, hat diesen Triumph des Staatsgedankens deutlich hervortreten lassen. Er zeigt sich zunächst nach innen als Vergleichgiltigung gegen die Parteiunterschiede, eine Konzentration, die früher sich wesentlich damit begründete, daß der nationalen Gemeinsamkeit gegenüber die Interessen der einzelnen Parteien zurücktreten müßten. Eine hervorragende Erscheinung für diesen Sieg der Staatsideen bildet das Verhalten der Nationalitäten in Oesterreich, die gegen alle Erwartung unserer Feinde sich als vollkommen loyale und dauernd zuverlässige Träger der Interessen der habsburgischen Monarchie erwiesen haben. Wie die Slaven, so zeigen jetzt auch die Italiener in Oesterreich ihre Zugehörigkeit zum Staat gegenüber den nationalistischen Verlockungen, mit denen die Befreier sie an sich zu ziehen suchen.

Gehen wir dem Unterschied zwischen den Völkern und den Staaten genauer nach, so zeigt sich zunächst, daß die letzte Einheit des Volkes in der Sprache besteht, in der Sprache als dem lebendigen Ausdruck einer psychophysiologischen Lebensgemeinschaft, die eine Gesamtheit des Vorstellens, des Fühlens und des Wollens voraussetzt. Diese seelische Gesamtheit nennen wir wohl das Gesamtbewußtsein oder die Volksseele. Sie ist keine Substanz, nicht einmal in dem abgeschwächten und sublimierten Sinn, worin man diese Kategorie nötigenfalls noch auf die Individualseele anwenden kann. Mehr noch als dies ist die Volksseele eine nur funktionelle, nicht substantielle Einheit. Träger für die Volksseele bleiben die Individuen. Und wir unterscheiden das, was wir Volksseele nennen, von der Individualseele in dem Sinn, daß dem Gesamtbewußtsein alle die psycholo-

gischen Erlebnisse angehören, die in den Individuen nur deshalb stattfinden, weil diese in psychophysischer Lebensgemeinschaft stehen. Wir berühren damit ein großes Geheimnis, hinter das unsere Völkerpsychologen noch lange nicht gekommen sind. Vielleicht ist überhaupt unsere ganze psychologische Theorie damit falsch instruiert, daß sie vom individuellen Seelenleben ausgeht und daraus dann erst hinterher das Gesamtbewußtsein begreifen will. Richtig ist ja, daß alle Psychologie auf die Selbsterfahrung zurückgeht, die ein jeder von seinen eigenen seelischen Zuständen hat, um von ihr aus die seelischen Vorgänge anderer Individuen nach loserer oder engerer Analogie zu deuten, und in dieser methodischen Richtung mag es durchaus notwendig bleiben, daß man von der Selbsterfahrung der introspektiven Psychologie ausgeht, um ihre Ergebnisse auf das Verständnis des Gesamtbewußtseins anzuwenden. Genetisch aber geht zweifellos das Volksbewußtsein dem Individualbewußtsein vorher. Dies ist immer eine engere Wirklichkeit, die als synthetische Funktion erst auf dem breiteren Grunde des Gesamtbewußtseins möglich ist. Dies Verhältnis erfahren wir unmittelbar bei den großen historischen Erlebnissen, die im Gesamtbewußtsein spielen und das Individualbewußtsein mit sich fortreißen. Wer 1870 und 1914 erlebt hat, der hat dieses elementare Bestimmtsein der Einzelseele durch das Gesamtbewußtsein unmittelbar erfahren. Allein der geheimnisvolle Zusammenhang, der da mit einem Mal offen zu Tage tritt, zeigt doch nur in großen Zügen, was alle Tage von statten geht. Die stetige Abhängigkeit des Fühlens, Meinens und Wollens von der Umwelt und ihren Erlebnissen tritt ja besonders deutlich in allen Erscheinungen der Panik zu Tage oder in ähnlichen Erscheinungen, wo immer die Gesamtheit mehr ist als bloß ein Ergebnis der individuellen Funktionen, aus denen sie sich zusammen zu setzen scheint, vielmehr eine Macht, die ihrerseits

diese bestimmt. Besonders instruktiv sind in dieser Hinsicht auch die geistigen Epidemien, wie sie sich als Erscheinungen in jedem Krieg darstellen in der Irreführung des Urteils und der Beurteilung, die wie ein großer Brand nicht an einer Stelle, sondern an vielen auseinander liegenden Stellen zugleich ausbrechen. Jeder Verband, mag er vorübergehend oder bleibend sein, jede beliebige Versammlung, jeder Staat läßt diese Herrschaft des Gesamtbewußtseins erkennen, am vollkommensten aber das Volk. Bei ihm steckt es vor allem in der Sprache, in dem rätselhaften Vorgang, daß man sich gegenseitig versteht, weit über das hinaus, was wir wirklich im sprachlichen Ausdruck sagen und hören. Die feinsten Beziehungen nämlich deutet die Sprache immer nur an, und sie werden doch verstanden. Das ist auch der Grund, weshalb auch die beste und feinsinnigste Uebersetzung niemals das Original vollkommen zu ersetzen vermag. Die Sprachgemeinschaft des Volkes ist nun zwar naturhaft gegeben, aber sie unterliegt geschichtlichen Entwicklungen, die von der Staatsgemeinschaft nur zum Teil abhängig sind. Es ist interessant, dies in den verschiedenen Geschichten der Literatur zu verfolgen. Die griechische und die deutsche Literatur, zum Teil auch die lateinische sind im ganzen durch politische Verhältnisse nicht bestimmt, während z. B. die französische oder die englische Literatur wesentlich an die politischen Einheiten, also an die Staaten gebunden sind. Das völkische Wesen fällt eben nicht eindeutig mit der staatlichen Gemeinschaft zusammen, obwohl es sehr eng darauf bezogen ist. Zum Staat gehört immer zweierlei, was für das Volk nicht wesentlich ist. Einerseits das Territorium, das eine genaue Abgrenzung gewährt, wie sie dem Volk als solchem mangelt, und zweitens die herrschende Gewalt, ohne die das Volk ebenfalls zu denken ist. Durch diese Bestimmungen wird der Staat zu der geordneten Lebenseinheit, als die er sich im Recht darstellt.

Nun gehört es zu den bedeutsamsten und interessantesten Merkmalen der einzelnen Epochen der Geschichte, wie sich Völker und Staaten als die obersten sichtbaren Lebenseinheiten zueinander verhalten. Jedes Volk sucht seinen Staat, das heißt diejenige äußere Lebensordnung, die seinem innern Wesen, dem Gesamtbewußtsein des in ihm geltenden Werdens entspricht. In diesem Sinn hat Hegel die Geschichte aufgefaßt als die Bühne, auf welche die einzelnen Völker treten, um ihr Werk zu leisten und von der sie wieder abtreten, wenn sie ihr Wesentlichstes geleistet haben, ihren Staat. Das gilt vor allem für die früheren Völker, die eminent historischen. Die größte Lebensfähigkeit haben ja zweifellos die Staaten, welche Nationalstaaten sind in dem Sinn, daß in ihnen Volk und Staat im ganzen und großen zusammenfallen. Das ist dann die Wucht ihrer historischen Bedeutung. Aber es brauchen, wie das Beispiel Griechenlands zeigt, nicht Nationalstaaten zu sein. Es gibt auch historisch höchst bedeutsame Kleinstaaten, und andrerseits Universalstaaten, welche wie der Napoleonische nur vorübergehende Erscheinungen darstellen . . .
